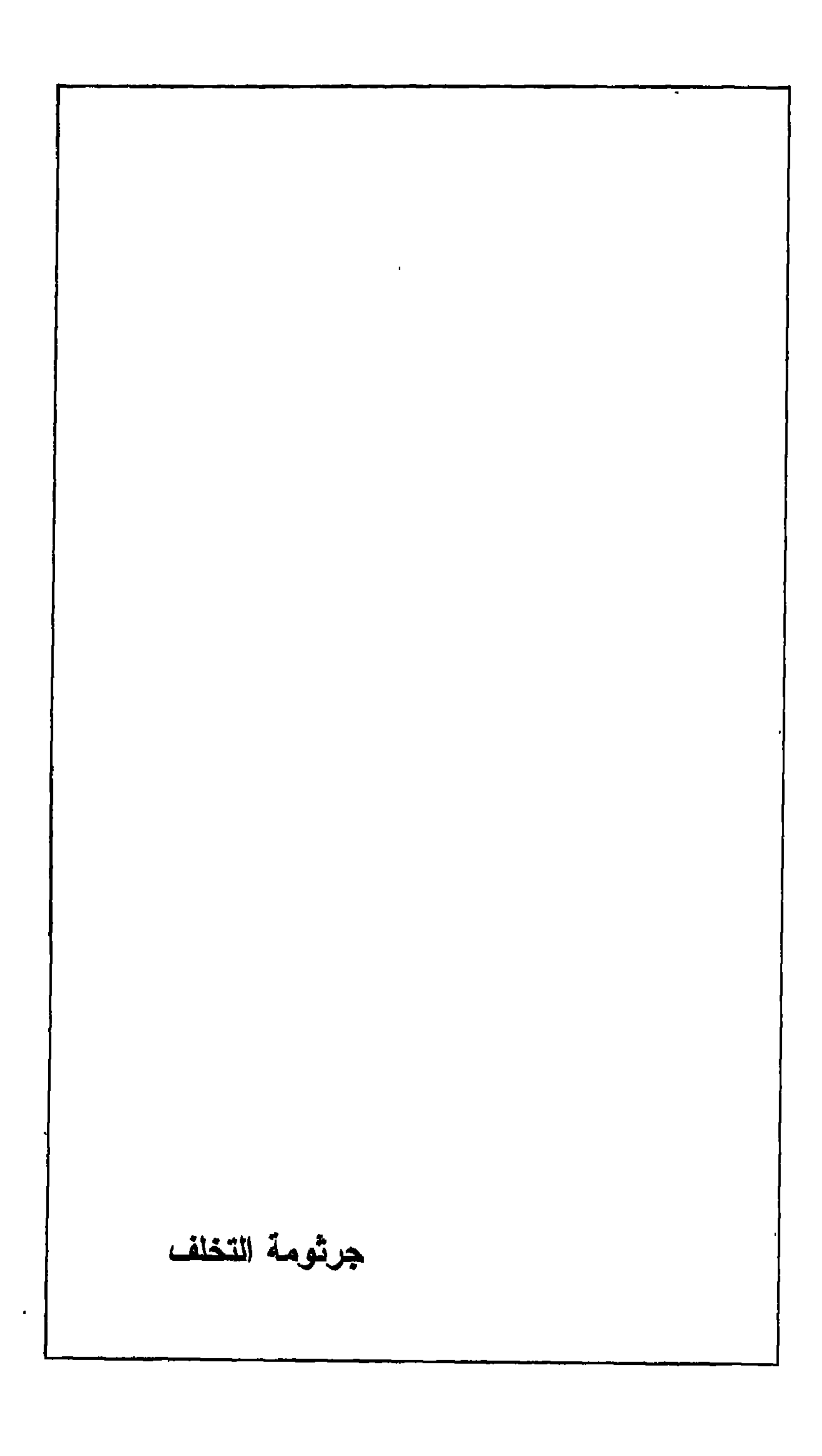
د. مراد وهبه

جرثومة التخلف

دار قباء
للطباعة والنشر والتوزيع



جرثومة التخلف

طبعة خاصة
تصدرها دار قباء
ضمن مشروع مكتبة الأسرة

دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع (القاهرة)
(عبده غريب)
المركز الرئيسى و المطابع : مدينة العاشر من رمضان ـ المنطقة الصناعية (C1)
دار النشـــر : ٥٨ ش الحجاز ـ عمارة برج أمون ـ الدور الأول
مصر الجديدة ت.ف: ٢٤٧٤٠٣٨
التـوزيـــع : ١٠ ش كامل صدقى الفجالة (القاهرة) ت: ٥٩١٧٥٣٢



مهرجان القراءة للجميع ٩٨

مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(الأعمال الفكرية)

جرثومة التخلف

د. مراد وهبه

لوحة الغلاف :

للفنان أحمد الديب

تصميم الغلاف

والاشراف الفنى

للفنان محمود الهندى

المشرف العام

د. سمير سرحان

الناشر : دار قباء

للطباعة والنشر والتوزيع

الجهات المشتركة :

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التعليم

وزارة التنمية الريفية

المجلس الأعلى للشباب والرياضة

التنفيذ: الهيئة المصرية العامة للكتاب

مقدمة



ومازال نهر العطاء يتدفق، تتفجر منه ينابيع المعرفة والحكمة من خلال إبداعات رواد النهضة الفكرية المصرية وتواصلهم جيلاً بعد جيل - ومازلنا نتشبث بنور المعرفة حقاً لكل إنسان ومازلت أحلم بكتاب لكل مواطن ومكتبة فى كل بيت.

شبّت التجربة المصرية «القراءة للجميع» عن الطوق ودخلت «مكتبة الأسرة» عامها الخامس يشع نورها ليضىء النفوس ويثرى الوجدان بكتاب فى متناول الجميع ويشهد العالم للتجربة المصرية بالتألق والجدية وتعتمدها هيئة اليونسكو تجربة رائدة تحتذى فى كل العالم الثالث، ومازلت أحلم بالمزيد من لآلىء الإبداع الفكرى والأدبى والعلمى تترسخ فى وجدان أهلى وعشيرتى أبناء وطنى مصر المحروسة، مصر الفن، مصر التاريخ، مصر العلم والفكر والحضارة.

سوزان مبارك

على سبيل التقديم

تواصل مكتبة الأسرة ٩٨ رسالتها التنويرية وأهدافها النبيلة بربط الأجيال بتراثها الحضارى المتميز منذ فجر التاريخ وإتاحة الفرصة أمام القارئ للتواصل مع الثقافات الأخرى، لأن الكتاب مصدر الثقافة الخالد هو قلعتنا الحصينة وسلاحنا الماضى فى مواكبة عصر المعلومات والمعرفة.

د . سمير سرحان

النكبة

أرجو في مستهل هذا الحديث أن تضع أمام القارئ صورة الوضع الراهن للفلسفة العربية.

ليس لدينا فلسفة عربية، لأنه ليس لنا هوية واضحة. فالسؤال ما زال قائماً: مَنْ نحن؟ والسبب في طرح هذا السؤال أننا ننتمي إلى العالم الثالث، وهو عالم يقف حائراً بين عالمين محددين، أحدهما العالم الرأسمالي، والآخر العالم الاشتراكي. وهذان العالمان يتفقان ويفترقان. يتفقان في أنهما "علمانيان" في حدهما الأدنى. ويفترقان في حدهما الأعلى، إذ أحدهما رأسمالي والآخر اشتراكي. أما العالم الثالث ففي حده الأدنى يخلو من العلمانية، وفي حده الأقصى يترنح بين الرأسمالية والاشتراكية.

في ضوء هذا الفهم الموضوعي. كيف تنظر إلى مستقبل الفكر الفلسفي؟

الفكر الفلسفي مثل غيره بلا مستقبل، ذلك أن المستقبل هو لعالم واحد تذوب فيه الفواصل بين مجالات المعرفة المتباينة. فلا يقال فلسفة وعلم وفن وأدب، وإنما يطلق لفظ واحد. ولا يعنيني، في هذا المقام، تحديد هذا اللفظ، وانما الذي يعنيني هو البرهنة على صدق هذه الرؤية المستقبلية. فقديما، وبالذات في العصر اليوناني، كان الفيلسوف عالماً، فطاليس هو أب للعلم الطبيعي، وهو أب للفلسفة.

وحيث أن العقيدة مطلق والعقل نسبي، فقد استحال النسبي إلى مطلق، وكانت هذه هي خطيئة العصور الوسطى، ارتكبتها من أجل تثبيت المجتمع الاقطاعي، والحيلولة دون بزوغ مجتمع آخر. وقد اتخذت هذه الخطيئة قناعاً لها في مبدأ الحق الالهي للملوك.

ولكن مع بزوغ عصر النهضة وعصر التنوير استقلت العلوم، واتخذت لها مناهج عقلانية، تراوحت بين المنهج الاستقرائي من جهة، والمنهج الاستنباطى من جهة أخرى. ولكن مع زوال آثار خطيئة العصور الوسطى بدأ التفكير من جديد في عودة العلوم المستقلة إلى الوحدة، ولكن بأسلوب أرقى، فبدلا من أن تكون وحدة تجاور، أصبحت وحدة تداخل. فثمة تداخل بين العلوم المتباينة، ولكنه تداخل لن يقبل التمايز مع التطور، بل سيتجه حتماً في مجاوزته إلى التماثل. وحين يتحقق التماثل لا يكون أي مبرر للحديث عن التمايز.

والثورة العلمية والتكنولوجية كفيلة بتحقيق هذا التجاوز. يكفي نظرة إلى علم السيبرنطيقا، إذ بفضل هذا العلم أمكن اكتشاف أن ثمة قوانين متماثلة تحكم الانسان والآلة، الأمر الذي أدي إلى امكان خلق انسان آلي.

إذا سلمنا بأن الحضارات الانسانية، في اطارها الكلي، ذات مسار واحد، فماذا عن حضارات العالم الثالث، وهي حضارات ذات سمة متباينة عن الحضارة الأوروبية؟

حضارات العالم الثالث هي حضارات معزولة منذ عدة قرون، بسبب الغزو الاستعماري من الخارج، وسيطرة الأسطورة من الداخل. ولهذا فإن عزلتها مصنوعة، وليست طبيعية أو فطرية.إنها ليست عزلة بسبب التباين، وإنما عزلة بسبب عدم رغبة الحضارة الأوروبية، في شكلها الاستعماري والاستغلالي، في تطويرها وتحريرها.

لاشك أن لهجرة المهنيين والمثقفين في الشرق الاوسط والبحر المتوسط آثارها العميقة فى الوضع الحضاري المتخلف. فكيف يمكن أن نتغلب عليها؟

في تصوري أن قضية هجرة المهنيين تتبلور في"هجرة المثقفين". ذلك أن مجتمعات الشرق الأوسط مجتمعات متخلفة، وليس المقصود بالتخلف المعنى الاقتصادي، وإنما المعنى الحضارى. ذلك أن هذه المجتمعات يغيب عنها عصران لاغنى عنهما في ازالة التخلف، وأعني بهما: عصر الاصلاح الديني في القرن السادس عشر، وعصر التنوير في القرن الثامن عشر.

العصر الأول هو عصر تحرير العقل من سلطان المؤسسة الدينية، والعصر الثاني هو عصر تحرير العقل من كل سلطان ما عدا سلطان العقل. وكان من شأن هذين العصرين أن استطاعت أوروبا أن تنتقل من المجتمع الاقطاعي إلى المجتمع الرأسمالي فالمجتمع الاشتراكي.

ومن هنا فان المثقفين هم طليعة الطبقة الاجتماعية الصاعدة في أي تغير اجتماعي. هم طليعة الطبقة البرجوازية في الثورة الفرنسية، وهم طليعة الطبقة العمالية في الثورة البلشفية.

ولهذا فان هجرة المثقفين من مجتمعاتهم المتخلفة في الشرق الأوسط يحرم الطبقات الاجتماعية الصاعدة والراغبة في ازالة التخلف من عنصر قيادي جوهري.

وهل تعتقد أن هذه الهجرة مخططة أم عشوائية؟

إذا اتفقنا على أن أية ظاهرة اجتماعية خاضعة للتحليل العلمي، وإذا اتفقنا على أن هجرة المثقفين ظاهرة اجتماعية، لزم من ذلك أن نخضعها للتحليل العلمي. والتحليل العلمي يرفض العشوائية. يبقى اذن أن ظاهرة الهجرة مخططة.والتخطيط لا يتحقق إلا من خلال قوى اجتماعية وليس من خلال أفراد.

يبقى اذن البحث عن" القوى الاجتماعية" صاحبة المصلحة الأولى في تخطيط هجرة المثقفين في الشرق الأوسط".

يمثل التراث العربي قيمة معاصرة ومستقبلية في آن واحد. ويعد عالم عربي مثل ابن رشد من الأسماء التي يجب أن تتصدر اهتمام الفكر العربي المعاصر.فهل لك أن تذكر، تحديدا، القيمة التي ينطوي عليها؟

في تصوري أن الاضافة التي أثرى بها ابن رشد الفكر الانساني هي سلطان العقل الذي لا يعادله أي سلطان.

يقول ابن رشد في كتابه "فصل المقال":"ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل". والمقصود بالبرهان هنا هو البرهان العقلي.

من هذه الزاوية يمكن القول بأن ابن رشد كان ممهداً لعصر التنوير الذي تميزت به الحضارة الانسانية، في القرن الثامن عشر، واتخذ موقعاً له في الظهور في الحضارة الغربية.

ونقول الحضارة الغربية وليس الحضارة العربية لأن فلسفة ابن رشد قد أجهضت في العالم العربي إثر ما يسمى" بـ نكبة ابن رشد"، وهي النكبة التي حدثت حين أصدر المنصور أمراً بنفي ابن رشد إلى " اليسانه". في حين أن الامبراطور فردريك الثاني قد أمر بترجمة مؤلفات ابن رشد ونشرها، وقد كان في صراع مع رجال الدين المسيحي، وكانت فلسفة ابن رشد العقلية هادية له في مواجهة هذا الصراع.

و"المفارقة" هنا أن ابن رشد ميت في الشرق، حي في الغرب. وهي مفارقة في حاجة إلى تفسير.

نبيل فرج

جريدة الأنوار، ١٩٧٩/١٢/١٧

الوهم

مازلنا نبحث عن اجابة لسؤال دفعته الظروف لكي يطفو على السطح مرة أخرى .. ما هى طبيعة دور أستاذ الجامعة؟!

هذا الأستاذ "الحائر" حتى الآن: اذا تقوقع داخل قاعات الدرس مكتفيا بما يلقنه لطلبته قيل إنه " يضن" على المجتمع الواسع، ولا يساهم في تنويره. وإن تجاسر وتجاوز حدود الجامعة وخرج برأيه إلى الساحة الواسعة " وقع في المحظور" واختل أمنه. فما هو المطلوب بالضبط من أستاذ الجامعة؟

وهل يختلف هذا" المطلوب" أو يتغير من مجتمع لآخر؟

هل لدينا أستاذ جامعي حقا؟

دور أستاذ الجامعة من الناحية الأكاديمية والعلمية هو دور أساسي باعتبار أنه أستاذ جامعة يمثل الطليعة المثقفة. ومن ناحية أخري بحكم أنه طليعة مثقفة فمن الطبيعي أن يكون ملتزما بفكر اجتماعي معين. وفي الدول المتقدمة يؤدى أستاذ الجامعة دوراً أساسيا للمؤسسات السياسية وذلك بابداء رأيه في كل القضايا التي تتناولها هذه المؤسسات. أما بالنسبة لوضع أستاذ الجامعة في العالم الثالث فهو أكثر صعوبة منه في المجتمعات المتقدمة باعتبار أن نسبة الأمية في دول العالم الثالث مرتفعة قد تصل إلي سبعين بالمائة بالاضافة الي ضعف الوعي الاجتماعي، وبالتالي فان أستاذ الجامعة كطليعة للمثقفين هو أيضا طليعة اجتماعية. لكن الملاحظ علي مثقفي العالم الثالث انهم لا يؤدون الدور الاجتماعي المطلوب منهم. وأعتقد أن هذا يرجع إلي الفاصل القائم بين القيادة السياسية والقيادة الفكرية. ولابد من البحث عن أسباب هذا الانفصال.

علي مَنْ تقع المسئولية؟

أعتقد أن المسئولية متبادلة. بيد أن ثمة علاقة جدلية بين ما هو سياسي وما هو فكري، أي أن ثمة تفاعلا.

ما طبيعة هذه العلاقة الجدلية أو هذا التفاعل المتبادل بين القيادة السياسية والقيادة الفكرية؟

أغلب الظن أنها تنطوي علي نوع من التناقض. وهذا هو السبب الذي من أجله أقول إن ثمة انفصالا بين القيادتين. هذا التناقض مردود إلى أن القيادة السياسية الجديدة في العالم الثالث إذ تتصور أن قضايا المجتمع هى قضايا"تكنولوجية"، أى بمجرد حصولها علي التكنولوجيا المعاصرة يمكنها معالجة مايشكو منه المجتمع من تخلف ومن أزمات. لكن في تقديري أن التكنولوجيا وحدها ليست قادرة علي حل مشاكل المجتمع لأن المجتمع لا يتطور ككل إنما يتطور لصالح طبقات اجتماعية مفروض أنها مقهورة وإلا لما كانت الثورة. اذن القيادة السياسية في العالم الثالث مضطرة إلى أن تتجه إلى هذه القاعدة الشعبية المقهورة. وهذه القاعدة الشعبية تتميز عن الطبقات التي كانت مهيمنة قبل الثورة. المشكلة أمام القيادة السياسية هي: كيف يمكنها أن تفرض قيادات هذه الطبقات المقهورة علي المجتمع الجديد. الطبقات القديمة تقاوم وتستخدم السلاح الايديولوجي الذي كان مهيأ لها قبل الثورة. ونقطة الضعف في الطبقات المقهورة، لأنها أمية في معظمها، لم تصل إليها تصورات الطليعة المثقفة التقدمية. ومن هنا يحدث هذا الانفصال الذى تستثمره الطبقات الاجتماعية القديمة. ومع الوقت تصاب الطليعة المثقفة بنوع من الاحباط فتهجر. والهجرة هنا تكون إما خارجية إلي الدول المتقدمة أو داخلية وذلك بالانطواء علي الذات.

لذلك أعتقد أن علي أستاذ الجامعة كطليعة متقفة أن ينشغل باثارة الفكر النقدى، أي ينشغل مع طلابه بالكشف عن جذور الوهم فى القضايا التي يتناولها. فأغلب الظن أنه اذا اكتشف هذه الجذور فانه يكتشف الأوهام التي تهيمن على المجتمع. وأنا أقصد بالأوهام كل المحرمات التي يمتنع على المثقف أن يتناولها بالتحليل والنقد. والملاحظ أنه كلما زاد عدد المحرمات تخلف المجتمع. والاشكالية بالنسبة لأستاذ الجامعة أنه إذا ما اتجه إلي الجذور واكتشف أن بعضا منها ينطوي علي الوهم فان السلطة السياسية تقاوم. وفي تقديري أن أي تغير اجتماعي ينطوي على مغامرة تاريخية. والثورات الاجتماعية في العالم تدلنا علي ذلك. لم يحدث أن قامت ثورة بدون ضحايا، ومحنة الثورة أن يكون ضحاياها من أصحاب المصلحة فى هذه الثورة. وفي مصر أعتقد أنه قبل أن يثار السؤال عن دور أستاذ الجامعة ينبغي أن يطرح سؤال سابق عليه: هل ثمة أستاذ جامعة؟ لا يوجد أستاذ جامعي لأن الأستاذ الآن إما مستغرق في الانتدابات أو البحث عن اعارة بترولية. وفي الحالتين يصعب عليه أن يجد وقتا لكي يمارس وظيفته كأستاذ جامعي. وأنا شخصيا حين كنت أعقد مؤتمرات دولية أدعو إليها كبار المفكرين سواء كانت هذه المؤتمرات في كلية التربية بجامعة عين شمس أو بمركز بحوث الشرق الأوسط كنت ألاحظ نوعاً مما يمكن تسميته بحالة "طواريء فكرية" ماذا سيحدث؟ وما الأفكار التي ستعرض؟

محنة الجامعة تتمثل فيما أسميه بوهم تصور وجود أستاذ. قد أكون قاسياً في هذا الحكم ولكن كما قلت أنا اطرح هذه القضية في شكلها القاسى حتى أحث أستاذ الجامعة لكي يبحث عن جذور هذا الوهم. يوجد استثناء فىهذه القاعدة ولكن الاستثناء لا يحرك التغير الاجتماعي. هو يعطي نوعاً من الكرامة والاحترام لهذا الأستاذ المستثني ولكنه لا يعطي الكرامة للمجتمع الذي يمثله. توليد الوعي الاجتماعي ليست مسألة ميسورة بل يستلزم نوعاً من المغامرة. وعلى الأفراد التحمل. وطالما أن الأستاذ التزم فكراً معيناً فعليه أن يتحمل نتائج التزامه بهذا الفكر.

اذا لم يوجد الأستاذ الجـامعى " الأصيـل" فكيـف يمكـن أن نطمـع فـى تكويـن استاذ حقيقي بمعنى الكلمة من بين المعيدين؟

للخـروج مـن هـذا المـأزق أعتقـد أنـه مـن غـير الملائـم تعييـن معيـد بدرجـة الليسانس لأن النبوغ فـى هـذه الدرجـة يعتمـد علـى مـا أسـميه بثقافـة الذاكـرة لكـن المطلوب فى المعيد أولاً هو أن يتسم بثقافة الابداع وأعنى بها الثقافـة التـى تنطـوى فى حدها الأدنى على الجرأة فى النقد. ولذلك ينبغى التريث فى تعيين المعيد إلى أن يحصل على الدرجة التالية وهى الماجستير لأنه قد يتفوق فى درجة الماجسـتير مَنْ لم يكن حاصلاً على تقدير امتياز فى درجة الليسانس.

وعلى وسائل الاعلام اتاحة الفرصة للأستاذ الجامعى الذى يحمل فكـراً جاداً فى تطوير المجتمع وذلك بأن تفتح له مجال تثقيف القاعدة العريضة مـن الجماهير وإلا فان وسائل الاعلام تقوم بالقـاء المسئولية علـى الآخريـن دون أن تتحمل مسئولية الجانب الخاص بها.

ماجدة الجندى

روزاليوسف، ١٩٨٢/٢/١٨

الأزمة

الكلام مع دكتور مراد وهبه هو محاولة لا تتوقف عن "الغوص" .. فكل فكرة.. كل قضية مناقشتها مع هذا المفكر تستلزم البحث عن" الجذور".. وهو طراز من المفكرين لم يحبس نفسه فى خندق العلم واختار الأصعب فضبط أوتاره كلها على ما يحدث فى المجتمع .. يرصده .. يحلله لكن بعين علمية جادة تنظر دائما إلى ماهو قادم .. إلى المستقبل .. ربما كان هذا هو السبب الرئيسى الذى دفعنى لاجراء هذا الحوار معه.. بحثا عن "بداية" تقودنا لمزيد. اخترت أن يكون سؤالى الأول عن دور الفيلسوف أو المشتغل بالفلسفة بالنسبة لمجتمعه: هل صحيح أن الفلاسفة يعيشون فى أبراج عاجية مع قضايا " متجمدة" أم أن دورهم أكبر ووترهم متصل بما يحدث فى مجتمعاتهم؟

فى تصور دكتور مراد وهبه أن الفكر الفلسفي أو الفيلسوف بشكل عام له دور أساسي وجوهرى فى المجتمع سواء كان هذا الدور يؤدى إلى " تجميد" حركة التطور الاجتماعي أو "دفعها" إلى الأمام.. فى الحالتين للفيلسوف دور بارز.. لماذا؟

لأن الأبنية الثقافية فى أى مجتمع هى الفعالة فى تشكيل الأبنية السياسية والاقتصادية. فالانسان "حيوان مفكر" فى المقام الأول وهو أيضا فى نفس الوقت "حيوان صانع" وما يصنعه افراز من الفكر. واذا رغبنا فى أن نطرح أمثلة من تاريخ الفلسفة فمن المكن العثور على عديد من الحالات كان للفيلسوف فيها دور اجتماعى محدد. وقد يكون لهذا الدور ردود فعل سلبية لكنها غالبا ايجابية لان الفكرة الفعالة فى تغيير المجتمع لابد وأن تفرض ذاتها. واستناداً إلى هذه الفرضية يمكن الانتقال إلى دور الفيلسوف فى المجتمع العربى. ولكن فى تقديري لابد من طرح سؤال مبدئى: هل ثمة فلاسفة عرب حتى يمكن أن نتكلم عن دور الفلسفة فى المجتمع العربى؟

يخضع دكتور مراد اجابة هذا السؤال إلى معيار محدد هو: مدى استعداد المجتمع العربى"للفكر الناقد" وهو فى المقام الأول فكر فلسفي؟

الفكر الفلسفي فكر ناقد يطرح فى المقام الأول قضية الجذور فى أية مشكلة حتى يمكن الكشف عن مدى الوهم الكامن فى هذه الجذور. والملاحظ فى المجتمع العربى أنه توجد "حساسية مرضية" تجاه الفكر الناقد. والدليل ما حدث لعلى عبدالرازق وطه حسين. فكل منهما اتجه إلى الجذور وحاول الكشف عن طبيعتها. استخدم طه حسين المنهج الديكارتى فى قاعدته الأولى بأن على الانسان ألا يقبل أية فكرة إلا إذا كانت واضحة ومتميزة. وقد سميت هذه القاعدة بأنها قاعدة ثورية لأنها تعنى" ألا سلطان على العقل إلا العقل نفسه". وحين أراد طه حسين تجريب هذا المنهج كان كل ما ناله هو اجهاض لمنهجه وللقاعدة الثورية. وهذا نفس ما حدث للشيخ على عبد الرازق فى كتابه "الاسلام وأصول الحكم"، وهو فى نفس الوقت دليل على الحساسية المرضية تجاه الفكر الناقد. فى كتاب الشيخ عبد الرازق محاولة للاتجاه" إلى الجذور" لبيان أن العلمانية مشروعة تماما فى الفكر الاسلامى. وبعد ذلك حدث له ماحدث. اذن المشكلة الحقيقية فى المجتمع العربى: مدى تقبل المناخ الموجود فيه للفكر الناقد فى أى مجال.. سواء كان هذا المجال سياسيا. أو اقتصاديا، أو اجتماعيا.

هل يوجد ما يمكن أن نسميه بالفكر الفلسفى العربى؟

هناك شروط لابد منها لممارسة الفكر الفلسفي فى أى مجتمع. وفى تقديري أنه على رأس هذه الشروط الاقرار بسلطان العقل وبأن لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه. أنا أقول إن هذا الشرط غير متوفر فى العالم العربى وبالتالى هناك صعوبة فى أن يفرز المجتمع العربى فلاسفة طالما هناك أشياء تحد من نشاط العقل. اذن لايصبح أمام المفكر العربى إلا أن يكتشف " أسلوبا لولبيا" لتوصيل أفكاره وأنا ألخ على مشروعية هذا الأسلوب فى اللحظة الراهنة وهو الكفيل بتهيئة المناخ مستقبلا بالمعنى الذى أقصده.

هل معاناة العقل العربى سببها كثرة" المحاذير" التى تحد من انطلاقته؟"

نعم أنا أوافقك مع تعديل بسيط لكلمة محاذير.. اسمحى لى أن أستبدلها بكلمة أخرى وأقول" المحرمات " هناك مناطق محرمة على خريطة الفكر العربى. وأنا لدى عبارة أرددها: كلما زادت المحرمات الثقافية زاد التخلف لأن التخلف فى المقام الأول ليس تخلفا تكنولوجيا إنما هو تخلف حضارى أو بمعنى أدق تخلف فكرى. المحرمات الثقافية لا تعوق فقط الفكر بل هى تقتله وبالذات فى مجالي السياسة والدين. وهنا أذكر عبارة لبرتراند راسل. يقول: إنه يجتمع بتلاميذه مرة كل أسبوع لكى يجعلهم متحضرين وذلك باعطائهم الحرية الفكرية فى مناقشة مسألتين: الدين والسياسة. وعلينا هنا أن ننتبه إلى ملحوظة وهى أن راسل، وهو فيلسوف انجليزى يتمتع بحضارة متقدمة، يقول إنه يرغب فى أن يعلم تلاميذه كيف يكونون متحضرين وذلك عن طريق حرية الفكر فى هاتين المسألتين. هل نملك شجاعة الاعتراف بأن هذه القضية غير واردة فى المجتمع العربى بل إن كل من يجرؤ على طرح أية قضية من قضايا هذين المجالين فالاجهاض الفكرى هو المصير المحتوم له ولأفكاره؟

لو قمنا بعملية استقراء سريعة لساحتنا الفكرية ألا يمكن أن نلمح تيارات فكر متميزة؟

يوجد فكر متميز ولكن لا أستطيع القول بأنه يشكل تياراً. إن لدينا تيارات "برجماتية" ومعنى البرجماتية ببساطة أنها تيارات نفعية.. عملية لكنها لا تستند إلى فكر أصيل. لا أنكر أننا قد نعثر على فكر أصيل عند بعض الأفراد لكن لا نستطيع العثور على فكر أصيل يأخذ شكل التيار.

ألا نستطيع أن نستمع إلى أمثلة لما تقوله؟

ممكن أعطى أمثلة.. مثلا لو أخذنا التيار الماركسي. الملاحظ أن هذا التيار في العالم العربي يطرح مسائل عملية كحلول لعملية التنمية لكن يحدث نوع من التجاهل أو البتر لأصول هذا الفكر اكتفاء بالنتائج وتطرح هذه النتائج على العالم العربي. وهنا في تصورى مكمن الصعوبة أمام التيار الماركسي، إنه لا يستطيع أن يقنع الآخرين لأنه يستند في المقام الأول إلى نتائج بمعزل عن الأصول الفكرية. مثال آخر.. التيارات الاسلامية في العالم العربي يلاحظ أنها تطرح ذاتها كرد فعل للتيار الماركسي. فحيثما يقول الماركسيون كذا ترد التيارات الاسلامية (أنا ضد..) لكن لا يوجد فحص لجذور هذا الفكر، لأنه لو تحقق الفحص الجذرى لأمكن أن نصل إلى فكر فعال مؤثر كما قد نراه عند فيلسوف مثل ابن رشد. ابن رشد في تقديرى أثر بفاعلية في الحضارة الغربية لكنه لم يتمكن من النفاذ أو التأثير بفاعلية في الحضارة العربية والاسلامية. وهذا أيضا في اعتقادى مردود إلى المحرمات الثقافية التى كانت واردة أيضا في عصر ابن رشد. والدليل أن ابن رشد اتهم بالزندقة لا لسبب إلا لأنه أعطى الصدارة للعقل!

**أوصلنا الحوار إلى ما أتصوره "مكمن الداء والدواء" فى واقعنا العربى.
قلت .. ماذا يثمر الحوار لو كانت لنا وقفة قصيرة لتأمل العقل العربى؟**

هذا سؤال معقد وملح فعلا.. أنا مهتم بالعقل ليس فقط لأننى مهتم بالفلسفة لكن أيضا لأننى مشغول بما حدث ويحدث للعرب. وهذه القضية فى تصورى تدور حول أن العلمانية هى المناخ السائد فى الحضارة الغربية سواء كانت حضارة رأسمالية أو حضارة اشتراكية. العلمانية هى الأساس فى الحضارتين وبناء عليه فالسؤال إذن: أين نحن من هذه العلمانية؟ لو استقرأنا التاريخ نجد فى بداية القرن العشرين ارهاصات للعلمانية عند مفكرين لبنانيين جاءوا الى مصر فى مقدمتهم فرح أنطون. أراد فرح من خلال مجلته التى أسماها "الجامعة" أن يروج للعلمانية واتخذ نقطة الانطلاق" ابن رشد" لكنه لم يجن الثمرة المرجوة. فبعد أن طرح فلسفة ابن رشد وعلاقتها بالعلمانية أغلقت المجلة وانتهى فرح انطون. أعتقد أن قضية العلمانية ينبغى أن تطرح لكن ليس بأسلوب الاثارة بل بأسلوب علمى عقلانى بحيث يمكن تحديد موقعنا من العلمانية ..فتح الحوار مع مفكرينا وبالذات العقليين منهم لايسهم فقط فى مزيد من وضوح الرؤية لكنه أيضاً يثير فينا من " الوخز" ما يساعدنا على تبيان أين نحن وإلى أين نحن ذاهبون.

لعله من المناسب الآن أن نتكلم عن موقع الكتلة العربية من خريطة العالم الحضارية

أنا شخصيا أتهم بالمبالغة الفكرية فى بعض الأحيان. وعملية تحديد مكانتنا على خريطة العالم واحدة من هذه المسائل التى اتهم فيها بالمبالغة. أقول ذلك تمهيدا للفكرة التالية: فى تقديري أن معيار التقدم الحضارى هو الانتقال من الأسطورة إلى العقل.. من حكم الأسطورة إلى حكم العقل. هذا هو المعيار لقياس أى تقدم حضارى. واستناداً إلى هذا المقياس أعقد مقارنة

بين الحضارة العربية والغربية وأبدأ بالمقارنة من القرن السادس عشر حيث بداية عصر الاصلاح الديني في أوربا أو تحرير العقل من السلطة الدينية ثم في القرن الثامن عشر أو ما سمي بعصر التنوير، أي لاسلطان على العقل إلا العقل نفسه. وهذه في اعتقادي نقلة كيفية وصلت إليها أوروبا في القرن الثامن عشر وأدت بها إلى تفجير الثورة العلمية والتكنولوجية التي هي ميزة القرن العشرين. اذن خلفنا أربعة قرون. لو انتقلنا إلى المجتمع العربي من القرن السادس عشر حتى الآن ففي تقديري أنه لايوجد لا عصر اصلاح ديني ولاعصر تنوير وبالتالي عدم قدرتنا على استثمار منجزات الثورة العلمية والتكنولوجية. اذن يوجد غياب أربعة قرون. ولكن باعتبار أن النقلة كيفية فأنا أضرب ٤٠٠ في ذاتها وأعتبر أن التخلف يساوي مائة وستين الف سنة. معنى ذلك أننا نحيا خارج الحضارة الانسانية. أقول هذا وسيقال إنني أبالغ وإنني متأثر بالحضارة الغربية، لكن ردي على ذلك أنه لاتوجد حضارة غربية وحضارة شرقية لكن توجد حضارة واحدة متعددة المستويات جغرافيا. لكن لو كان لدينا نوع من الاحساس "الشوفيني" بأن الحضارات متباينة تبايناً جوهرياً فأنا لا أوافق على ذلك.

أعترف أن تقرير د.مراد "أفزعني" لكنني لم أشأ قطع اتصال أفكاره واستمر نقاشنا.. قلت "اذا لم تكن الحضارات متباينة فكيف تطرح قضية "الأصالة والمعاصرة" اذا لم يكن هناك نوع من التمايز بين جذور الشعوب يدفع كل شعب إلى التمسك بأصوله الحضارية. وقد قلت أنت شخصيا أن قضية الأصالة والمعاصرة هي قضية العرب في هذا العصر.. والتحدي الحضاري يكمن في رفع التناقض بينهما.. بل انك وسعت من الدائرة وقلت إن العالم الثالث بأسره تواجهه معادلة الأصالة والمعاصرة.

نعم أنا قلت ذلك وهذا لا يتعارض مع فكرة أن الحضارة واحدة مع تعدد المستويات. لقد انشغلت بقضية الأصالة والمعاصرة بعد دعوة تلقيتها فى منتصف السبعينيات من باكستان لحضور مؤتمر فلسفي دولى يدور حول أزمة الهوية.. أعددت ورقة عنوانها" الأصالة والمعاصرة فى العالم الثالث". وقد أثارت هذه الورقة مناقشات حادة.. هوجمت بعنف من كبار أساتذة الفلسفة وأصابنى التأييد من الأساتذة الشبان.ارتأى الفلاسفة الكبار ضرورة الفصل التام بين الأصالة والمعاصرة والاكتفاء بالأصالة على أساس أنها كفيلة بأن تكون المعاصرة لأنها تتميز بالأبدية. لكن فى تقديرى أن التناقض بين الأصالة والمعاصرة مردود إلى الفصل المفتعل بينهما. وهذه القضية المثارة فى العالم الثالث قضية وهمية، لأن التاريخ لايتحرك من الماضى وإنما من المستقبل. وبناء عليه بدون رؤية مستقبلية لا يمكن للمجتمع أن يتحرك تحركا فعالا. لوغابت الرؤية المستقبلية فإنه يتحرك بطريقة "محلك سر". التركيز على الأصالة يمتنع معه تكوين رؤية مستقبلية لذلك يقال بحق إننا "ماضويون" ولسنا "مستقبليين"

تعنى أننا من عشاق التباكى على الأطلال؟

ليس هذا فقط بل نحن لدينا أمل زائف فى أن كل مشكلاتنا يمكن أن نعثر على حلول لها فى هذا الماضى. وهذا ضد حركة التاريخ.. ضد طبيعة هذه الحركة لأن حركة التاريخ تبدأ من المستقبل، وبالتالى يمكننى القول بأن مشكلة الأصالة والمعاصرة والتناقض الكامن بينهما لابد من رفعه، وهذا لايتوفر إلا بتكوين رؤية مستقبلية. اذا أحجمنا عن تكوينها سيظل التناقض بين الأصالة والمعاصرة تناقضا متأزما ويجعلنا باستمرار فى أزمة والخروج من الأزمة صعب. لماذا؟ لأننا لكى نخرج لابد من العودة إلى كل القضايا التى تكلمنا فيها.. العلاقة بين الفكر الأسطورى والفكر العقلي والحضارة

الواحدة وأزمة الفكر الناقد والاصلاح الدينى والتنوير. كل هذه القضايا لازمة للاجابة عن السؤال الذى تلحين عليه!

اذن الحائرون فى هذا الموضوع محقون في حيرتهم!

أزمة الهوية ليست إلا ثمرة ونتيجة لغيات السمات الفكرية الحقيقية التى بدأنا الكلام عنها فى هذا اللقاء.

فكرت فى أن أعنون لقائى بك بهذه الكلمات.. دكتور مراد وهبه.. محاولة لرؤية المستقبل.. وقد تأكد بعد وقفتى معك أن عينيك الاثنتين معا على المستقبل فماذا لو جربنا أن تطلعنا على رؤيتك المستقبلية!

تجربين رؤية المستقبل! كتبت مقالا طرحت فيه الرؤية المستقبلية لكن باعتبارى واحداً من مفكرى العالم العربى استعنت بالأسلوب الذى حدثتك عنه والذى أسميه" الأسلوب اللولبى" لكى أتحاشى أى عملية من عمليات الاجهاض، ولذلك أدعك تستشفين ما تريدين من هذه الرؤية .. فى تقديرى أن الانسان فى مساره الحضارى يحاول أن يعى الكون حتى يشعر بالأمان والطمأنينة لأن الحضارة فى نشأتها تهدف الى أن يحيا الانسان آمنا فى هذا الكون الذى كان يتصور قديما أنه عدو له. فالغاية من المسار الحضارى هى تكوين ألفة بين الانسان والكون وهذه الألفة لايمكن أن تتم ونحن من سكان هذا الكوكب فقط. لابد أن ننتقل إلى الكواكب الأخرى. والذى ساعدنى على هذه الرؤية ما يحدث من غزو للفضاء. وفي تقديرى أن انسان المستقبل في مرحلة ما سيكون كائناً أرضياً فضائياً.. يحيا على الأرض أحيانا وفى الفضاء أحيانا. فأين نحن؟ أترك ذلك لاستشفاف قرائك!

فى منتصف السبعينيات رصد دكتور مراد وهبه ظاهرة طافية على سطح المجتمع المصرى أطلق عليها "تتارية العصر الحديث" وملخص هذه التتارية، في

رأى د. مراد، أنه حدث انفتاح على كل ماهو استهلاكى وقابلـه وبنفس المستوى تقريبا انغلاق فى مواجهة أى أفكار.سألته..ماذا كنت تعنى بلفظ تتارية؟

توقفت عند هذه الظاهرة لأنى لاحظت تياراً لم أجد وصفاً له أكثر من كلمـة" تتاريـة" لأن طبقـة مـن الرأسـمالية الطفيليـة سـادت وأفـرزت قيمـا لاحضارية بل مدمرة لكل ما هو حضارى.

هل تمكنت ظروف هذه الطبقـة الطفيليـة مـن أن تـترك بصماتهـا علـى "الشخصية المصرية"؟

أنـا لا أستجيب لمسألة القول بوجـود تغييرات حديثـة طـرأت علـى الشخصية المصرية لأن الشخصية المصرية شخصية فرعونية لم تتغير منذ سبعة آلاف سنة. وانظـرى إلـى الأمثـال الشـعبية .. كلهـا فكـر أسـطورى .. وحين تبدو محاولة أى مفكر للاتجاه بالبشر إلى العقل يقال هذا الحاد.. ثم إن لدينا حساسية مريضة تجاه فكر الآخرين.

هل تعنى أن تهمة "الابتعاد عن العقل" ومصادرة انفتاح العقول تكـاد تصل الى ما يشبه مكانة التراث؟

فعلا!

لكن هذا الكـلام قـد يفتـح البـاب أمـام أكثر مـن منـاقش يختلـف معـك؟

أنـا أرحـب بـالحوار بـل أنـا أطـرح هـذه القضيـة للمناقشـة: نحـن فراعنـة منـذ أكـثر مـن سـبعة آلاف سـنة.

لكن هذه الفرعونية تحتاج إلى قدر من التوقف أو حتى التفاؤل المميز.

أعتقد أنك الآن فقط أجبت عن سؤال مر منذ فترة وهو من نحن؟؟

إنـك تريـد القـول إننـى أيضـا أنظـر للمسـتقبل بعيـن المـاضى!

ربمـا.

لا أخفى أن ايقاع كلمات د. مراد وهبه وهو يتحدث عن الفرعونية كان صداه مقلقا فى داخلى مما دفعنى لأن أقول له: التمسك بكل ما تعنيه الفرعونية ليس مجرد تشبث بالماضى، لكن أيضا يجب أن تواكبه نقطة أخرى هى أنه من سبعة آلاف سنة استطاع انسان مصر اقامة حضارة أدت دورها تجاه العالم والانسانية فماذا يمكن أن يقدمه انسان نفس المنطقة الآن. ولعلها مناسبة لأسأل: أين نحن من العالم؟

الاجابة عن هذا السؤال تحتاج وقفة عند مكونات الحضارة الفرعونية.. الحضارة الفرعونية من الحضارات الأولى فى العالم وهى حضارة زراعية ابتدعت ما يمكن تسميته بالتكنيك الزراعى وهو عملية تغيير الواقع. لكن لأن الفكر الانسانى فى ذلك الوقت لم يكن فكراً علمياً بالمعنى الدقيق بل مجرد بداية فكر علمى ممتزج مع فكر أسطورى كان الفكر العلمى فى الحضارة الفرعونية خادماً للفكر الأسطورى. بناء الأهرامات بكل ما يعنى ذلك من عمارة وهندسة لم يكن إلا لخدمة عودة الروح لفرعون لأن الهرم لم يكن إلا مقبرة كبرى معدة لاستقبال الروح.. مثال آخر.. التحنيط كان أيضا يخدم فكراً أسطورياً هو عودة الروح للميت وهكذا.. لكن الحضارة الفرعونية لم تؤثر فى الحضارة الانسانية والذى أثر هو الحضارة اليونانية. لماذا؟ لأن الحضارة اليونانية تخلصت من الفكر الأسطورى.. قتلته، بمعنى أنه لو نظرنا إلى المنجزات العقلانية للحضارة اليونانية نجد منطقاً عقلياً صرفاً وهندسة عقلية بحتة.. الحضارة الفرعونية عجزت عن احداث هذا التغيير لسبب كما قلت: عدم قدرتها على اغتيال الفكر الأسطورى. لذلك حين تنتشر الدعوة إلى الفرعونية الآن أقول بوضوح: احذروا تضخيم هذه الحضارة لأن تضخيمها تضخيم للفكر الأسطورى.

هل الدعوة المطلوبة والمناسبة الآن هى استرجاع العقل؟

نعم.. دلونى على تصحيح لمسار الحضارة الفرعونية تصحيحا عقليا وأنا اقتنع بعكس ماقلت.

استوقفنى أحد الأوصاف الذى أطلقته على العصر الذى نعشيه.. وصفته بأنه عصر الحوار.. حوار بين الشمال والجنوب.. حوار بين العرب وأوروبا.. حوار بين ممثلى الأديان فهل نحن قادرون على التحاور مع أنفسنا؟

الحوار فى أصله فيه التسليم بأن ثمة رأياً آخر، والتسليم بأن هناك نقاط اتفاق ونقاط افتراق. ولكن لأننا باستمرار نجهض مَنْ يخالفنا.. نجهض أى فكر يتجه لفحص الجذور التاريخية فاننا بالتالى نجهض الحوار .. نجهضه أكثر حين نعجز عن التحاور مع الحضارات الأخرى. ونحن لا نستطيع اقامة حوار فيما بيننا طالما جرثومة الفكر الأوحد متغلغلة فى الفكر العربى. قد تشعرين بنوع من الاحباط ازاء ما أقول لكن.

"لكن" ألا تعتقد أنه يلوح حاليا بادرة القدرة على الحوار.

هذه الملحوظة مهمة وأرغب أن أسجل فيها رأياً محدداً. نحن نتحدث عن الديمقراطية لكننا جميعا نغتال الديمقراطية. ويمكن تفسير هذه الظاهرة لو فهمنا جذور الديمقراطية. الديمقراطية فى الحضارة الغربية ليس فقط الآن لكن أيضا فى ماضيها وهى اقرار للفكر العلمانى. وطالما لا يوجد فكر علمانى لا توجد ديمقراطية، ولكن يوجد حديث عن الديمقراطية فقط!

ماجدة الجندى

صباح الخير ١٩٨٢/٤/٨

الاغتيال

د.مراد وهبه.. يدلى بشهادته عن الانسان المصرى.. وبحكم موقعه كأستاذ فلسفة ورئيس الاتحاد الفلسفي الأفروآسيوى وكمشرف على تنظيم سبعة مؤتمرات دولية فلسفية يقدم رؤياه لواقع هذا الانسان ويبين فى البداية السر فى بحث الانسان المصرى عن ذاته بقوله:

فى السنوات الأخيرة طغت على السطح ظاهرتان مرضيتان هما الرأسمالية الطفيلية التى أغرقت المجتمع بسلع الترف المستوردة بطرق مشروعة وغير مشروعة، وظاهرة مطاردة الأفكار التقدمية بحجة أنها مستوردة وضد القيم والتقاليد التى ورثناها عن الأقدمين.

وتسببت الظاهرتان - فى رأيي - فى حدوث ظاهرة أطلقت عليها منذ سبع سنوات " التتارية" نسبة إلى التتار بقيادة جينكيزخان الذين التزموا أمراً واحداً هو تدمير حضارة الانسان. وفى تقديرى أن أية ظاهرة اجتماعية لابد وأن تكون مخططة وأنا هنا اذكر أننى حين كنت في زيارة علمية لأمريكا بدعوة من جامعة هارفارد - ابريل عام ١٩٧٦ – أجريت مناقشات مع أهل الفلسفة والسياسة. وكانت إحدى هذه المناقشات مع أستاذ متخصص فى الاقتصاد ومن المهتمين بالاقتصاد المصرى. واستفسرت منه عن "ظاهرة" لازمت انفتاح المجتمع المصرى الكامل وهى ظاهرة الارتفاع الصاروخى للأسعار ونشأة الرأسمالية الطفيلية. وفوجئت بأستاذ الاقتصاد يؤيدنى فيما ذهبت إليه، وفى أن هذه الظاهرة "المقصود" منها تأسيس قطاع خاص لا يواجه أية مقاومة من القطاع العام الذى ستقضى عليه الرأسمالية الطفيلية. وكان ردى أن القضاء على القطاع العام من خلال الرأسمالية الطفيلية لن يسمح بتأسيس قطاع خاص، لأن البرجوازية الوطنية المؤسسة للقطاع

الخاص لا تنشأ إلا فى ظل قيم حضارية متقدمة. وبغياب هذه القيم يفقد المجتمع عموده الفقرى، أى الطبقة الرأسمالية المنتجة.

وهل يصاحب فقدان العمود الفقرى فقدان الهوية..؟!

اذا أردت التفاؤل فانه يمكن القول بأن الانسان المصرى ليس وحده الذى يواجه أزمة هوية، وانما هو انسان العالم الثالث ـ او بالأدق الانسان الأفروآسيوى ـ وأذكر أنى قد دعيت إلى المشاركة فى مؤتمر فلسفي عقد فى لاهور بباكستان فى اكتوبر عام ١٩٧٥ وكان موضوع المؤتمر عن " أزمة الهوية".. وقدمت بحثا عنوانه "الأصالة والمعاصرة فى العالم الثالث" آثار جدلا عنيفاً أدى فى النهاية إلى اقتراح بعقد مؤتمر فلسفي أفروآسيوى فى القاهرة عام ١٩٧٨.

وماذا كانت فكرة هذا البحث..؟

مقارنة بين تطور العقل فى أوروبا منذ القرن الثامن عشر وتطوره فى العالم الثالث.. وقد كشفت المقارنة عن أن العقل الأوروبى مر بمرحلتين.. مرحلة سلطان العقل، ومرحلة التزام العقل. الثورة الفرنسية انتصار لسلطان العقل، ولكن من غير التزام اجتماعى. فالحرية الفردية مكفولة مع أقل قدر من تدخل الدولة او المجتمع . وتلت الثورة الفرنسية الثورة البلشفية وجاءت هذه نتيجة حتمية لمقتضيات شعار الثورة الفرنسية "الاخاء والحرية والمساواة" وهو شعار يستلزم التزام العقل بتغيير المجتمع لصالح الجماهير الكادحة.

ماذا تقصد بالضبط..؟

أقصد أن ادارة المجتمع تكون محكومة بالعقل وبالعلم وبالتكنولوجيا. ويهمنى هنا أن أبين أنه بحركة الاصلاح الدينى فى القرن السادس عشر وبالتنوير الذى تم فى القرن الثامن عشر تحرر العقل الأوروبي من هيمنة رجال الدين. ذلك أن

العقل لم يكن قادرا على استعمال حقه فى النقد والبحث عن جذور مسائل الدين والدنيا. وظهر " لوثر" ودعا الى استخدام هذا الحق وأسماه "الفحص الحر للانجيل". ولم يقف العقل الأوروبى عند هذه المرحلة بل تجاوزها إلى مرحلة أرقى وهى المرحلة التى تسمي بعصر التنوير ـ عصر الخروج من الظلمة إلى النور ـ والمقصود به عصر تحرر العقل من كل سلطان ما عدا سلطان العقل. ورواده روسو وفولتير ومونتسيكيو وديدرو. ودعا هؤلاء جميعا إلى تأسيس مجتمع يرفض نظرية" الحق الالهى للحكام" ويأخذ بحق البشر فى محاسبة الولاة والحكام لأن المجتمع من صنع البشر، ويستند الى "عقد اجتماعى" لا أثر فيه إلا لحكم العقل وحكم الشعب. وهذا هو المعنى الحقيقي للديمقراطية.

وماذا عن عقل العالم الثالث؟

إنه وجد ـ فى مرحلة التحرر الوطنى ـ بين الاستعمار الأوروبى والعقل الأوروبي فاستبعد سلطان العقل، واكتفي بالتراث وحذف المعاصرة.

أليس ثمة مبالغة فى هذا الحكم ؟ فقد قرأت فى كتاب "تاريخ الفكر المصرى الحديث" للدكتور لويس عوض أنه لا مناص من اعتبار حملة بونابرت على مصر عام ١٧٩٨ وما تلاها من اتصال مستمر بين مصر وأوروبا عاملا فاصلا فى تكوين الأفكار السياسية والاجتماعية بالمعنى الحديث فى مصر خاصة وفى العالم العربى بوجه عام.

مع تقديري لعقل الدكتور لويس عوض فأنا لا أتفق معه فيما ذهب إليه فى هذه العبارة. فالعقل المصرى لم يتمثل عصر التنوير وهو عصر الثورة الفرنسية.. وشواهدى على ذلك متعددة يأتى فى مقدمة هذه الشواهد كتاب رفاعة الطهطاوى "تخليص الابريز فى تلخيص باريز". ففى هذا الكتاب تحفظات وتنبيهات وتحذيرات إلى القارئ تدور على سوء النية التى يتسم بها العقل الأوروبى. فأوروبا ديار كفر وضلال. والأوروبيون ليس عندهم من

الايمان مثقال ذرة. ومع ذلك فهم يميلون إلى النظافة مع أن "النظافة من الايمان". ومعنى ذلك أن رفاعة لم يستطع أن يفهم أن النظافة قيمة حضارية.ثم هو يحذر القارئ من علوم الحكمة عند الأوربيين اذ فيها "حشوات ضلالية" يقول هذا وقد ترجم مدة اقامته فى فرنسا اثنتى عشرة شذرة وقرأ "روح الشرائع" لمونتسكيو و"عقد التأنس والاجتماع الانساني "لروسو و"معجم الفلسفة" لفولتير. وكل هذا يكشف عن رفض للعقل الأوربى. ولهذا أخطا لويس عوض عندما تصور أن فكر التنوير الفرنسى ترك أثرا دائما فى رفاعة وفى العقل المصرى بفضل رفاعة. وقاسم امين فى كتابه "المصريون" يبحث عن هوية مفقودة وهى الهوية الاسلامية، ويقارنها بالهوية المسيحية فى أوربا. ومن أجل ذلك فإن قاسم أمين حين يعرض لتقدم الفنون والآداب فى العالم الاسلامى فانه يرده إلى أسباب دينية. وحين يعرض لتأخرها فانه يرده إلى أسباب اجتماعية وسياسية.ومعنى هذه النتيجة أن العقل العربى هو عقل دينى فى مجال التقدم .. ولكنه عقل علمانى فى مجال التخلف!

وما مكانة الماركسية فى مصر..؟

ثمة عبارة جوهرية ينبغي معرفتها قبل الخوض فى الاجابة عن هذا السؤال. يقول انجلز فى كتاب "الاشتراكية الخيالية والعلمية". إن الاشتراكية الحديثة، فى صورتها النظرية، امتداد منطقي للمبادئ التى أرساها الفلاسفة الفرنسيون فى القرن الثامن عشر. فلم يعترفوا بأى سلطان يأتى من الخارج، فكل شئ خاضع للنقد. وكل شئ عليه أن يبرر وجوده أمام محكمة العقل أو يتنازل عنه، ومن ثم أصبح العقل هو المعيار الوحيد لجميع الأشياء. إلى هنا تنتهى عبارة انجلز. ويمكنك أن تستخلص الجواب عن سوالك، اذا اتفقت معى على غياب عصر التنوير فى مصر.

هل أفهم من ذلك أن الماركسيين المصريين فى أزمة؟

أعتقد، ويشهد على ذلك أن الماركسين منشغلون، فى معظم كتاباتهم. باعطاء الحلول العملية للمشكلات الاجتماعية، وهم بذلك يتصورون أنهم يقدمون الماركسية فى حين أنهم لا يقدمون إلا ماركسية فى ثوب برجماتى أو فى ثوب عملى دون الربط بين ما هو عملى وبين الأسس النظرية للماركسية بل إن ثمة حذراً من طرح هذه الأسس. وهذا الحذر رغم أنه مشروع إلا أنه يدل على أن المناخ الحضارى فى صورته الراهنة رافض للعقل الباحث عن "جذور" الأشياء. وفكرة البحث عن الجذور ـ بغض النظر عن الاتجاه الايديولوجى ـ فكرة دافعة إلى التطور.

يبدو من تحليلك أن المسافة شاسعة بين العقل المصرى والعقل الأوروبي .. فهل يمكن تقديرها..؟!

تقديرها يتم على النحو التالى: اذا اعتبرنا أن الاصلاح الدينى وما أعقبه من تنوير هما نقلة كيفية للعقل الأوربي، أى نقلة من تسلط على العقل إلى سيطرة العقل، واذا اعتبرنا أن كل هذا تحقق فى أربعمائة سنة ـ فى أوربا ـ ولم يتحقق شئ منه فى مصر فإن هذه الفترة ليست فى الحقيقة أربعمائة سنة، لأنه فى هذه الفترة الزمنية، حدثت نقلة جوهرية أو كيفية للعقل الأوربي إذ أصبح عقلا حاكما بعد أن كان عقلا محكوما، فى حين ظل العقل المصرى محكوما وليس حاكما. ولهذا فإن الفارق الزمنى بيننا وبين أوربا ليس أربعمائة سنة، لأن هذا الفارق ينبغى أن يكون معبرا عن الفارق الجوهرى أو الكيفي بين العقلين: العقل الأوربى والعقل المصرى. ومن هنا لابد وأن نضرب الأربعمائة سنة فى نفسها فنحصل على ١٦٠ الف سنة.

هل ثمة أمل فى عبورها؟

هذه هى المعضلة.. وهذه هى أزمة هوية الانسان المصرى. إنه يريد أن يحيا روح العصر ولكنه فى الواقع يحيا خارج روح العصر..

هل تتخيل أنه يمكن تصور هذه الحقيقة؟

تقصد أن تصورى مرفوض واقعيا. أنظر إلى الأمس البعيد.. والأمس القريب.. فى الأمس البعيد طرد طه حسين من الجامعة بسبب "كتاب فى الشعر الجاهلى" فثار الليبراليون واستقال رئيس الجامعة. وبالأمس القريب طرد ٦٤ استاذاً من الجامعات المصرية من غير توجيه أى اتهام فلم يتكلم أحد..

هل العلاج بمزيد من الديمقراطية كما يقولون؟!

هذا وهم .. إننا نتعاطي وهم الديمقراطية .. لقد قلت لك منذ قليل إن حكم العقل مع حكم الشعب هو الديمقراطية. ومعنى ذلك أن حكم الشعب لا يتحقق إلا بحكم العقل..

محمد عتمان

روز اليوسف ٢٤/١/١٩٨٣

الاجهاض

حول أزمة العقل العربى نتحدث. فهناك اجتهادات كثيرة، وآراء مختلفة في توصيف الأزمة تتراوح ما بين الجمود العقلي العربي وسيطرة الأسطورة عليه، وبين دور التكنولوجيا والعلم في تجاوز هذه الأزمة مروراً بما يسمى الأصالة والمعاصرة .. فهل نستطيع أن نقدم للقارئ الرؤية الخاصة للدكتور مراد وهبه في هذه القضية؟.

في الحقيقة أزمة العقل العربي محددة زماناً بأربعة قرون: ابتداء من السيطرة العثمانية في القرن السادس عشر حتى القرن العشرين.

والسؤال الآن: أين التناقض في هذه القرون الأربعة؟

التناقض قائم في اتصال مرغوب بين العقل العربي والعقل الغربي، وانفصال متحقق بين العقلين.

شواهد الاتصال المرغوب أربعة:

الشاهد الأول: البعثات التي أرسلها محمد علي إلى أوروبا، وبالذات فرنسا، من أجل نقل الثقافة الغربية وذلك بترجمتها. وكان رفاعة الطهطاوي هو رائد النقل.

والشاهد الثاني: نخبة من المفكرين اللبنانيين يأتي في مقدمتها بطرس البستاني وأحمد فارس الشدياق اللذان أصدرا عام ١٨٧٠ في لبنان جريدة سياسية ومحلية من أجل نقل الأفكار الغربية. وبسبب التخلف الحضاري للدولة العثمانية تحت حكم السلطان عبد الحميد رحل تلاميذ هذين المفكريْن الى القاهرة، وواصلوا اصدار مجلة كانوا قد أسسوها في بيروت عام ١٨٧٦ هي مجلة "المقتطف". وكانت المقالات المنشورة فيها تدور على فكرة

محورية: إن العلم أساس الحضارة بل أساس المجتمع. ويقف عند قمة كتاب هذه المجلة شبلي شميل الذي أصدر كتيباً موجهاً إلى السلطان عبد الحميد عام ١٨٩٦، جاء فيه أن الدولة العثمانية تنقصها أمور ثلاثة: العلم والعدالة والحرية.

والشاهد الثالث: كتاب فرح أنطون عن "ابن رشد وفلسفته" عام ١٩٠٣. في هذا الكتاب يتخذ فرح أنطون من فلسفة ابن رشد منطلقاً للدعوة إلى العقل العلماني.

والشاهد الرابع: الشيخ علي عبد الرازق في كتابه "الاسلام وأصول الحكم" عام ١٩٢٥، الذي ينكر فيه الخلافة من حيث هي مفهوم ديني، فيقول: "الواقع المحسوس الذي يؤيده العقل، ويشهد به التاريخ أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافة، ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء. ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك، فانما كانت الخلافة، ولم تزل، نكبة على الاسلام وعلى المسلمين وينبوع شر وفساد".

يبقى بعد ذكر هذه الشواهد الأربعة للاتصال المرغوب بين العقل العربي والعقل الغربي، أن نذكر مصير تلك الشواهد، والذي جاء تمهيداً للانفصال المتحقق بين العقلين.

اجهاض الشاهد الأول، أي رفاعة الطهطاوى، تم بفعل الشاهد ذاته. فقد نقل الثقافة الغربية، السائدة في القرن الثامن عشر، من غير تمثل، إذ هو لم يفهم أن هذا القرن هو عصر التنوير، أي عصر تحرير العقل من كل سلطان عدا سلطان العقل. فرفاعة يحذر من الثقة المطلقة فى العقلانية بدعوى أنها أحيانا تعارض الشريعة. ولهذا فإن رفاعة ينبه القارئ إلى أن 'حكماء باريس لهم في العلوم الحكمية حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب

الدينيـة". يقـول ذلـك وَقـد ترجـم اثنتـي عشـرة شـذرة، وقـرأ روح القوانيـن لمونتسكيو، وعقد التأنس والاجتماع الانساني لروسو، ومعجم الفلسفة لفولتير. وكل هذا يعني أن رفاعة، وهو ينقل ثقافة أوروبا فـي القرن الثامن عشر، كان يدعو في الوقت نفسه إلى عدم تمثل هذه الثقافة.

واجهاض الشاهدين الثاني والثـالث المتمثليـن، فـي المفكريـن اللبنـانيين وفرح أنطون، قد تحقق بفضل نشوء حركة الاخوان المسلمين الداعيـة إلـى تأسيس مجتمع ديني. وقد مهد لها الشيـخ محمـد عبده. ففـي الحوارالـذي دار بين الشيخ محمد عبده وفرح أنطون، وبمناسبة كتاب"ابن رشد وفلسفته"، يقول الشيخ محمد عبـده إن الفصـل بيـن الديـن والدولـة ليس أمـراً غيـر مرغـوب فحسب، بل هو أيضاً محال. وهكذا جاءت حركة "الإخوان المسلمون" مبلـورة لهذه الفكرة المحورية عن الشيخ محمد عبده. يقـول سيد قطـب المنظـر لهـذه الحركة، في كتابه"معالم في الطريق": الاسلام لا يعرف إلا نوعين اثنيـن مـن المجتمعات: مجتمع اسلامي ومجتمع جاهلي. المجتمع الاسلامي هو المجتمـع الـذي يطبـق فيـه الاسـلام عقيـدة وعبـادة وشريعة ونظامـاً وخلقـاً وسـلوكاً. والمجتمع الجاهلى هو المجتمع الـذي لا يطبـق فيـه الاسـلام، وقـد يتمثـل فـي صُور شتى كلها جاهلية. "قد يتمثل في صـورة مجتمع ينكر وجود الله تعـالى، ويفسـر التـاريخ تفسيـرا ماديـا جدليـا ويعـزل ملكـوت السـموات عـن ملكـوت الأرض فلا يطبق شريعة الله في نظام الحياة".!

يبقى اجهاض الشاهد الرابع الشيخ على عبد الرازق بفعل الحكـم الـذي أصدرته هيئة كبار العلماء برئاسة شيخ الجـامع الأزهـر، بادانـة الشـيخ علـي عبد الرازق واخراجه من زمرة العلماء.

هناك معالجات للانفصال عن اللحظة الحضارية المعاشة بما يسمى تجديد الفكر الدينى أو معاصرة الأصالة أو الثابت والمتغير.. مارأى د. مراد وهبه في ذلك؟

في الواقع كل أصحاب هذه الاتجاهات أصوليون. نحن بصدد معيارين أساسيين للتطور: النقد الديني الذي جاء بعصر التنوير لتأسيس عقل انساني متطور من الأسطورة إلى العقلانية التي تعتمد كل الاعتماد على العلم، وكل الاجتهادات في غير هذا الشأن هي بمثابة "رص كلام وحروف". نحن في عصر يتحرك فيه التاريخ من المستقبل، وهذا يعني لزوم الرؤية المستقبلية. والرؤية المستقبلية في هذا العصر تعتمد على العلم والعقل، ومن هنا فكل الاجتهادات المقدمة حتى الآن اجتهادات تعتمد على حل الاشكالية على الورق فقط. هذا أولاً، أما ثانياً فان الانتلجنسيا العربية حتى الآن لا تجرؤ على تطبيق العقل في نقد الفكر الديني. وهنا لا أقصد نفي الدين، وإنما نقده بما يعني أن تصبح القيم الدينية لصالح التقدم. هذا عن المعيار الأول، أما المعيار الثاني فهو النقد السياسي، وجوهره تداول السلطة ونقد السياسات الداخلية والخارجية دون خوف أو ارهاب. ومن ثم نستطيع أن نستنتج أنه حتى الآن لم يحدث نقد للتراث على أسس علمية تنطلق من الرؤية المستقبلية.

هل من الضروري أن يمر العقل العربي بمرحلة التنوير؟.

ليس هناك خيارات متعددة في تلك القضية. التنوير يعني سيطرة العقل، ومن هنا لا مجال للاختيار بين العقل والأسطورة. فاذا كنا نريد أن نتقدم لابد من حتمية العقل وسيطرته على كل حياتنا حتى نستطيع أن نتمثل جوهر حضارة اليوم.

كيف تفسر لي مثلا الخلافات بين الدول العربية؟

هل تعتمد على أسس عقلانية؟

كيف تفسر أن قاضياً قد طلب من رجال الدين المسيحيين والمسلمين أن يأتوا إلى منزله، ويطهروه من العفاريت والجن. إنها نماذج تجسد عصر الأسطورة والخرافة وليس عصر العلم والتنوير الذي يجعل الانسان يسيطر على كل الظواهر من أجل أن يكون قائدا لحياته. وهنا أريد أن افرق بين الأسس الحضارية والنتائج المستثمرة لهذه الأسس. فلا يستطيع أحد أن يقول إن الرأسمالية في بدايتها كانت استعمارية، إذ هى كانت تقدمية. وبعد ذلك ارتبط الاستعمار بالرأسمالية. لذا فهناك فرق بين سيطرة العقل وما ينتج من سوء استخدام لهذه السيطرة. وهناك فرق بين أزمة التقدم وأزمة التخلف. الحضارة الغربية تعاني أزمة تقدم، أما العرب فيعانون من أزمة التخلف.

وأخيراً إن جوهر الحضارة الغربية هو الثورة العلمية والتكنولوجية، وهذه نقلة كيفية للانسان في كل مكان، ولا يمكن الغاؤها ولها أيضاً قيمها. ففي عصر الجمال السنة لها قيمة، وفي عصر السيارة اليوم له قيمة، وفي عصر الطائرة الساعة لها قيمة والدقيقة أيضاً، أما في عصر الصاروخ والكمبيوتر الثانية لها قيمة. ولذلك فعندما يشتري العرب كمبيوتر يفرغونه فإن من قيمته الحضارية وهو الزمن، فيستخدمونه بزمن عصرهم وهنا تتجسد الفجوة.

هناك كتابات كثيرة لمفكرين وسياسيين ومهتمين بشئون الوطن، تحذر من غزو العقل العربي من قبل الغرب والصهيونية، وخصوصاً بعد فرض التطبيع على قلب الوطن العربي.. مصر.. ما رأي د.مراد وهبه في ذلك؟

إن الذين يستخدمون مصطلح "الغزو الثقافي" ينطلقون من أصولية واضحة. ففي اطار الغزو الثقافي يتم التركيز على الهوية الثقافية. وما الرأي

فى أن الهوية الثقافية من ابتكارات الحضارة الغربية. هذا أولاً. أما ثانياء فكيف يكون هناك غزو ثقافي ونحن لم نتمثل الحضارة الغربية، ونحن في الوطن العربي ضد العقلانية والتنوير والعلمانية؟ أما ثالثاً، فإن الذين يستخدمون تعبير الغزو الثقافي من حيث لا يدرون يدعمون الكيانات الدينية ويدعمون فكرة تكوين دويلات على أساس ديني. أما رابعاً، فالثقافات تلقح بعضها البعض، فلا يوجد في العالم ثقافة نقية. فنحن لسنا جنساً آرياً، وبالتالي فليس هنا تصوير لنموذج، وانما هناك تأثير وتأثر. فالحضارة الغربية هي حضارة متكاملة، ولا يوجد انفصال بين القيمة الثقافية والأداة التكنولوجية. والاستيراد في هذه الحالة يقف عند الأداة ولا يتعداها إلى القيمة الثقافية الكامنة في الأداة. وعلى سبيل المثال: الأدوات الكهربائية المنزلية مرتبطة بتحرير المرأة ونزولها للعمل حيث يصبح للوقت قيمة كبرى، فكان لابد من توفير وقت المرأة العاملة، فجاءت الغسالة الكهربائية والموقد الكهربائي... الخ. أما نحن فالمرأة مازالت تعيش بعيدة عن العمل ومحجور عليها الخروج من منزل الزوجية: تقتل وقت فراغها، وهو طويل جداً، بالثرثرة والشجار. ورغم ذلك تشتري المعدات الكهربائية التي توفر الوقت!

أما عن الغزو الثقافي الصهيوني، فأنا افرق بين معرفة العدو والتطبيع. فمعرفة العدو واجبة وضرورية. بل أطالب بأن تصبح معرفة العذو ظاهرة ثقافية في الوطن العربي. على سبيل المثال: معظم الحركات الفلسفية في العالم كان وراءها يهود، أين موقع ذلك من اسرائيل؟ لابد أن نعرف ذلك حتى نستطيع أن نفسر ونحلل الغزو القادم من ذلك الكيان. أما التطبيع فلا شأن لي به.

د.مراد وهبه: ما هو دور الأحزاب العربية في مهمة التنوير؟

مشكلة الأحزاب العربية أنها خالية من الفلاسفة، أي المنظرين بتعبير أبسط. ولأن العالم العربي يخلو من العقل الناقد فهو يخلو من الفلاسفة وبالتالي الأحزاب. وأنا اعتقد أن هناك فجوة بين الأحزاب والجماهير، لأن مهمة الحزب تنوير الجماهير، وتنوير الجماهير يستلزم جسراً بين فلاسفة الحزب والجماهير، وهذا الجسر هو جمهور المثقفين، لأن هؤلاء لديهم قدرة على تبسيط الأفكار، أي إحالة الفكرة الفلسفية إلى فكرة شعبية بوسائل مختلفة، منها الصحافة ووسائل الاعلام الأخرى، وبالتالي فمهمة الحزب هي تغيير العادات اليومية في تفكير الجماهير بشأن القضايا اليومية. وببساطة أن تعلم الجماهير كيف تطور حياتهم بواسطة العقل.

أين تجربة عبد الناصر من العقل العربي؟

لقد تميزت الحقبة الناصرية بأسلوب المحاولة والخطأ، وذلك لم يكن بمعزل عن ايديولوجية تقدمية. والناصرية نقطة التقاء لايديولوجيات، ولكنها في ذات الوقت قوة استقطاب. وهي من أجل ذلك ليست متقولبة. نخلص من ذلك إلى القول بأن التجربة الناصرية قد أسهمت بقدر ما في تحرير العقل العربي من الأسطورة، وذلك بتبنيها للعلم وفهم تقدمي للأديان.

أمين اسكندر

الشراع، لبنان، ١٩٨٣/١٠/١٠

رجل الشارع

رفض الفليسوف الاقامة فى الأبراج العاجية المعقمة.. واقتحم أسواق العاصمة.. يخطب فى الباعة والزبائن .. يبسط لهم نظرياته الفلسفية فى العقيدة والحياة ونظام الحكم.. ويكشف لهم عن جذور الوهم فى المعتقدات الشعبية.. ويطالبهم بالثورة على هذه المعتقدات البالية.. ويطالبهم بالتمرد على كل ما يعوق المجتمع من تقدم.. فأمر الحاكم بالقبض عليه.. وتقديمه للمحاكمة.. وتفننوا فى توجيه التهم إليه.. منها افساد الشباب.. انكار الآلهة والتحقير من شأنها.. وانتهت المحاكمة بحكم أصدرته المحكمة .. اعدام الفيلسوف الاغريقى سقراط عام ٣٩٩ قبل الميلاد.. وبعد اعدامه لم يتمكن أفلاطون من أن ينهج نهج أستاذه.. لم ينزل إلى الأسواق.. ولم يلتحم بالجماهير.. بل غادر أثينا قاتلة الفلاسفة. وبدأ يتجول فى مدن اليونان.. وبعد أن هدأت الحالة فى اثينا عاد إليها.. ثم أسس ما يسمى بالأكاديمية الفلسفية. وتقوقع هو وتلاميذه داخلها.. ولم يجرؤ على الالتحام بالجماهير. ومن يومها.. والفلسفة فى برج عال معقم وعاجى.. بعيدة كل البعد عن نبض الجماهير.. ومشاكل رجل الشارع. ولكن فى القاهرة وفى الأسبوع الماضى قرر فيلسوف مصرى هو الدكتور مراد وهبه أن يحطم الأبراج.. وينزل بالفلسفة إلى رجل الشارع وكان عنوان المؤتمر الذى انعقد فى القاهرة ١٢ـ ١٥ نوفمبر ١٩٨٣ "الفلسفة ورجل الشارع". وحضره ٢٢ فيلسوفا يمثلون ١٧ دولة كما شارك فيه رجل الشارع، "بائع بطاطا".. يجهل القراءة والكتابة.

لم يكن هذا المؤتمر الفلسفى الدولى هو أول مؤتمر دولى صامت يعقد فى القاهرة، بل هو المؤتمر الفلسفى الخامس.. والصامت، بينما ملأت أبحاث المؤتمرات الخمسة صفحات عديدة فى وسائل الاعلام الدولية ومراكز الأبحاث فى العالم. المؤتمر الأول ـ عقد بالقاهرة وأطلق عليه

المؤتمر الفلسفي الأول الأفروآسيوى، وحضره كبار الفلاسفة من الشرق والغرب، وكان ذلك عام ١٩٧٨. والمؤتمر الصامت الثانى ـ عقد أيضا بالقاهرة بعنوان" الاسلام الحضارة"، وقد عقد عام ١٩٧٩، واشترك فيه فلاسفة من الدول الاسلامية، ومن فلاسفة الغرب، وتعتبر أبحاثه رؤية جديدة وتقدمية للحضارة الاسلامية. والمؤتمر الصامت الثالث ـ عقد فى القاهرة عام ١٩٨٠ ـ تحت عنوان وحدة المعرفة أو ـ الفلسفة والعلم والدين وقد اشترك فى هذا المؤتمر قمم الفكر الفلسفى فى العالم أمثال الفيلسوف البريطانى السير الفريد اير، وهو آخر من تبقي من فلاسفة الوضعية المنطقية والفيلسوف آدم شاف، ولازلو الأمريكى ومرسيبيه عالم الفيزياء النووية السويسرى والأمريكى ريتشارد ماكوين والكندى ماريو بونجى والهندى بانديا وأجاتسى الايطالى.. وغيرهم .

وفى عام ١٩٨٢ عقد في القاهرة أخطر المؤتمرات الفلسفية لبحث " جذور الدوجماطيقية"، أى جذور التزمت والتعصب، أى لماذا يتزمت الناس؟.. وما هى أصول التعصب؟.. وكيف نقضى على كل أنواع التعصب والتزمت؟ نعم.. كان هذا أخطر المؤتمرات والتى أحدثت دويا فى دول العالم لأنه يمس قضية حيوية.. بسببها تقام الحروب بين الدول.. والحروب الأهلية.. ولم نعلم ـ فى القاهرة ـ أى شئ عن هذا المؤتمر.

وعن هذا المؤتمر الغريب الفريد.. التقيت بالعالم المصرى الأستاذ الدكتور مراد وهبة.. والذى أقام هذا المؤتمر.. وكل المؤتمرات السابقة.. وقلت له: دكتور مراد.. كانت مادة الفلسفة فى الكلية التى أنتمى إليها.. مادة ارستقراطية بين جميع المواد.. تحلق فى الكواكب.. ولا يوجد من يجذبها إلى الأرض.. لتصل إلى رجل الشارع؟

وابتسم العالم المصرى.. وقال: لأنى لا أنتمى إلى الوضعية المنطقية التى كان ينتمى إليها الدكتور زكى نجيب محمود.. وعلى يديه تخرج مئات من الدارسين للوضعية المنطقية التى ترى أن القضايا الفلسفية وهمية وزائفة.. وتكتفى بالعلوم الرياضية والطبيعية.

وابتسمت أنا هذه المرة.. فأنا امام قضية فلسفية معقدة بين الذين يعتبرون القضايا الفلسفية وهمية .. وبين هؤلاء الذين يعتبرون أن هناك قوانين علمية للتطور الاجتماعى. وقرر الفيلسوف المصرى الدكتور مراد وهبه أن يقضى على حيرتى.. وقال:

نحن نريد العودة بالفلسفة إلى النمط السقراطى.. عندما كان سقراط ينزل إلى أسواق اثينا يدعو لأفكاره الفلسفية. **أى سوق فى نهاية القرن العشرين؟**

سوق سقراط فى عام ١٩٨٣ هو وسائل الإعلام التى هى إحدى منجزات الثورة العلمية والتكنولوجية، وهذه الوسائل هى التى تتجه إلى سوق سقراط عام ١٩٨٣.

وماذا تريدون أن تقولوا لرجل الشارع من خلال هذه الاجهزة؟

أتريد أن تعرف بصراحة؟

بالتأكيد

نريد أن نغير قيمه.. نريد أن نحمل عنه همومه.. نريد أن نمده لعصر الفضاء.. نريد أن نحفظ فى داخله ثقافة الابداع.. نريد أن نضع أمامه أخطار المستقبل حتى لايسقط فى كمائنها..

وسكت الدكتور مراد وهبه وكأنه يبحث بين أرفف الكتب التى امتلأت بها حوائط منزله.. ثم نهض ثائراً.. وكأنه وجد التعبير الصحيح.. أو أنه قرر بالقاء قنبلة فلسفية.. قال:

نريد أن نحفظ الانسان.. من الانقراض!!

الانقراض؟! كيف؟

فى تقديرى أن كل الغرائز.. مكتسبة.. وليست موروثة.. كالجنس.. الأسرة.. الانتماء للمجتمع.. العاطفة.. الخوف.. كل الغرائز والعادات.. مكتسبة.. وكل هذه الغرائز.. أمام ثورة التكنولوجيا.. فى طريقها إلى الزوال. مثلا.."العاطفة" .. إن كمبيوترا فى الغرب استطاع أن يؤلف قصيدة حب رائعة.. صعود الانسان الى القمر.. وتصويره قضى على غزل الشعراء فى القمر.. وحدد خيالهم. خذ مثلا.. ظهور الوجبات الجاهزة.. جهاز التليفزيون أبعد المسافات بين أفراد الأسرة الواحدة.. وتحول المنزل للأسرة الواحدة.. إلى فندق يضم غرباء. وهكذا، فإن كثيرا من التقاليد والغرائز فى طريقها إلى الاختفاء، ولكن.. تبقى قضية.. وهى ضرورة تحرير العقل من كل سلطان ماعدا سلطان العقل نفسه..

ويشرح الدكتور مراد وهبه قضية التنوير.. يقول:

هناك ثقافتان للانسان: الأولى: ثقافة الذاكرة والثانية: ثقافة الابداع.

ثقافة الذاكرة لم تعد ضرورية، فآلة حاسبة صغيرة مثلا.. تكفى لأن يتوقف ذهنك عن حساب الأرقام.. فالآلة سوف تقضى على ثقافة الذاكرة.. فإن لم يتحرك الفلاسفة لتنمية ثقافة الابداع فانها سوف تنقرض.. كما بدأت تنقرض ثقافة الذاكرة.

ألا تتفق معى أن هذه المخاوف قد تشغل العالم الغربى الذى تقدم .. ولا تشغل العالم الثالث المتخلف؟.

معك حق الفجوة واسعة بين العالم الثالث والعالم الغربى. ومهمة الفلسفة أن تمهد لردم هذه الفجوة.. فالثورة العلمية الغربية جاءت نتيجة

التنوير.. تنوير العقل.. ولذلك على فلاسفة العالم الثالث أن يقوموا بثورة تنوير.. وشرح مفهوم الحرية وتعميق هذا المفهوم.. ومع ثورة التنوير.. وتعميق الحرية.. يصل العالم الثالث بسرعة إلى الثورة العلمية. مثلا انسان العالم الثالث يستطيع أن يعمل على الكمبيوتر.. ولكن مازال عقله متخلفاً عن عصر الكمبيوتر بمئات السنين.. فهذا العقل سجين التقاليد.. وقيمه لم تعد صالحة لهذا العصر.. فاذا حررنا هذا العقل من هذه القيم والتقاليد.. فاننا سنضع انسان الجماهير على أول طريق الثورة العلمية والتكنولوجية.

.وكيف قامت الثورة العلمية ومن وجهة نظرك كفيلسوف؟

هذه الثورة نشأت بعد ازالة أية حساسية تجاه أية قضية..وسميت هذه الإزالة " بحركة التنوير". وهذه الحركة ـ التى أعطت الحرية.. وأزالت الحساسية ـ كانت المدخل إلى هذه الثورة.

إذن.. لاسبيل للخروج من مأزق التخلف إلا ببداية حركة التنوير.

نعم .. وهذه الحركة هى التى أخرجت الغرب من التخلف. والغريب فى الأمر أن قائد حركة التنوير هو الفيلسوف العربى ابن رشد.. نعم.. ابن رشد..ميت فى الشرق.. حى فى الغرب حتى يومنا هذا. ملحوظة: الفيلسوف العربى الاسلامى ابن رشد، نفى وأحرقت كتبه ولكنها ترجمت ـ فى القرن الثالث عشر ـ إلى اللاتينية والعبرية، ثم بدأت دراسات مستمرة ومكثفة لمؤلفاته، وظهر من يعارضها ومن يؤيدها.. وانتهى الأمر بانتصار أفكار ابن رشد.. فى أوروبا!!.. وهذه الأفكار هى التى فجرت صخور التخلف أمام عصر التنوير الغربى.. والذى انتهى بهذه الثورة العلمية والتكنولوجية الهائلة التى تسود العالم الآن. اذا عثرنا على ابن رشد.. فى عالمنا العربى والذى يقاتل بعضه البعض دون هدف واضح ودون مصلحة ما.. عندما نعثر عليه

فسوف نخرج من مأزق التخلف.. وعلينا أن نرصد جائزة مالية لمن يعثر عليه.

والآن يادكتور.. ماهى القيم الفلسفية للثورة العلمية والتكنولوجية؟.

هى قيم جديدة متناقضة تماما مع القيم القديمة. كانت قيمة المرأة.. أنها "ست بيت". وكنا نتعامل معها من هذا المنطلق. وخرجت ست البيت إلى العمل.. فعلينا أن نتعامل معها بهذا المفهوم الجديد.. ونغير كافة القوانين لتغيير قيمة المرأة فى المجتمع. مواجهة الأعداد الكبيرة فى الجامعات.. لم نفكر فى مواجهتها وعشنا نتعامل مع هذه الأعداد الكبيرة بمفهوم الأعداد القليلة.. ولم نفكر فى الحلول. نستورد التكنولوجيا.. ونشّهر بالفكر المستورد.. ونعزل الفكر عن التكنولوجيا.. فنزيد من هذه الهوة السحيقة بين العالم الثالث والعالم المتقدم بدعوى ما يسمى"بالغزو الثقافى" بينما الثقافات كلها مختلطة.. فالغرب يدين بالولاء لابن سينا وابن رشد والفارابى.. وكلهم من العرب.

فى نهاية اللقاء..اكد الدكتور مراد وهبه الفيلسوف المصرى العالمى.. أن المؤتمر الفلسفى الخامس الذى عقد بالقاهرة، تحت العنوان المثير"الفلسفة ورجل الشارع" أو "انسان الجماهير"، قد اكد لأصحاب القرار أن لا تقدم بدون حرية، ولا ثورة علمية بدون ثورة أخرى لتنوير العقل، وأن مهمة الفلسفة فى هذا العصر هى تنمية الثقافة الابداعية للإنسان.. حتى لا ينقرض!!

وجيه أبو ذكرى

أخبار اليوم ١٩٨٣/١٢/١

الكارثة

فى بداية الحوار يتابع الدكتور مراد وهبه المراحل المختلفة التى مر بها العقل العربى فى العصر الحديث فيقول:

جرى العرف الشائع على تحديد العصر الحديث فى مصر بأواخر القرن الثامن عشر، وعلى وجه التحديد بعام ١٧٩٨ـ عام حملة بونابرت ـ وما ترتب عليها من انفتاح مصر على أوربا. وابتداء من ذلك التاريخ حتى الآن يمكننا القول بأن الفكر العربى لم يسر على وتيرة واحدة، فقد ترنح بين مرحلتين لا ثالث لهما: مرحلة التمرد ومرحلة الجمود، أما المرحلة الثالثة ـ والغائبة ـ فهى مرحلة الثورة، التى تعنى التغيير الجذرى للقيم الفكرية المتوارثة. وكل ما هو مشاهد من تغيير ثقافى إنما يقف عند حد التمرد ولا يتعداه. وبذلك يكون فكر رفاعه الطهطاوى والشيخ على عبد الرازق وطه حسين" فكرا متمردا، أى اجراء تغييرات جزئية مع المحافظة على الاطار المتوارث ـ فرفاعة الطهطاوى مجرد ناقل للفكر الأوربى فى عصر التنوير، وراصد له. فقد نقل إلى العربية مؤلفات روسو وفولتير ومونتسكيو، ولكنه لم يفهم الدلالة الحضارية للأفكار الكامنة فى هذه المؤلفات من حيث أنها تدعو إلى تأسيس مجتمعات، الانسان فيها هو المقياس الأول والأخير. فمثلاـ فى كتابه الشهير "تخليص الابريز فى تلخيص باريز" يندهش رفاعه الطهطاوى لنظافة الفرنسيين رغم عدم ايمانهم. وسبب دهشته مردود إلى تصوره أن النظافة من الايمان. والشيخ على عبدالرازق فى كتابه "الاسلام وأصول الحكم " يدعو إلى الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية ليس من خلال منظور عقلانى ولكن من خلال منظور دينى، وقد صدر حكم دينى بفصله من وظيفته!!

وطه حسين تأثر بالمنهج العقلانى لأبى الفلسفة الحديثة ديكارت وطبقه فى كتابه "فى الشعر الجاهلى" ثم توقف عن مواصلة السير فى هذا المسار نظراً إلى الحملة الضارية التى شنت ضده. وحتى هذه المواقف المتمردة فى الفكر العربى تم القضاء عليها. وبعد ذلك تم اغتيال العقل العربى وايقاف حركته.

هناك من المفكرين العرب مَنْ يرجع أزمة الفكر العربى إلى غياب الرؤية المستقبلية للمجتمع العربى مارأيك؟

غياب الرؤية المستقبلية مردود إلى ما يسمى بأزمة العقل العربى. الرؤية المستقبلية تأتى من أن حركة التاريخ تبدأ من المستقبل وليس من الماضى، فالمستقبل هو المحرك الأساسى للحركة مهما يكن نوعها، ثقافية أو سياسية أو اقتصادية، ولهذا فالسؤال الأساسى: "ماذا نريد أن نكون؟" هو السؤال المطروح فى المستقبل، ولكن الملاحظ الآن أن السؤال الأساسى المطروح فى الساحة العربية: " ماذا كنا ولماذا لانكون على نحو ماكنا عليه؟" وهذا معناه اعتقاد وهمى بأن حركة اليوم ينبغى أن تكون تكراراً لحركة الأمس!!. ومن شأن هذا الاعتقاد الوهمى أن يحجب عنا أية رؤية مستقبلية اذا اتفقنا على أن المستقبل ليس تكراراً لما مضى وانما ابداع يتجاوز ما مضى.

يقول الدكتور" حسين فوزى" إن هناك جيلا من المفكرين المصريين مر بعصر النهضة فى الثلاثينيات وأجيالا أخرى بعد ذلك لم تمر بهذا العصر.. ما تصورك لهذه القضية؟

اختلف مع الدكتور حسين فوزى فى مشروعية استخدام لفظ "عصر النهضة" بالنسبة للفكر العربى، فعصر النهضة ليس وارداً فى أية مرحلة من مراحل الفكر العربى الحديث، ذلك أن المقومات الأساسية لهذا العصر

بالمفهوم الأوروبى - وهو مفهوم انسانى لايخص الأوروبيين وحدهم بقدر ما يخص الانسان أيا كان- هو تحرير العقل الانسانى من أية سلطة خارجة على سلطة العقل. فالاصلاح الدينى الذى دعا إليه لوثر لم يكن إلا الفحص الحر لما جاء فى الدين بغض النظر عن رأى السلطة الدينية. وقد يقال إنه قد وجد مفكرون عرب دعوا إلى الاصلاح الدينى وإلى تحرير العقل مثل الشيخ محمد عبده وشبلى شميل وسلامة موسى، ولكن هذه الدعوة لاتشكل عصراً جديداً يقال عنه عصر النهضة وانما يشكل ارهاصات ومجرد اختلاجة أو رعشة لا ترقى إلى المستوى الحضارى الذى يسمح بتشكيل عصر بأكمله وتغيير مجتمع.

هل يعنى هذا أننا يجب أن نمر بعصر مشابه لعصر النهضة الأوروبى حتى يصل العقل العربى إلى درجة التحرر؟

لابد أن يحدث ذلك بشرط أن نفهم أنه عصر أوروبى بالمعنى الجغرافى فقط، أى أن عصر النهضة قد حدث فى قارة تسمى القارة الأوروبية، وينبغى أن يحدث فى كل قارة باعتبار أن الرؤية المستقبلية للانسانية تلزمنا بهذا القول، فالانسان مستقبلا لابد وأن يتحكم فى الطبيعة ويغيرها.

هل هناك نماذج أخرى فى عالمنا المعاصر وصلت إلى تحرير العقل عن طريق مخالف للطريق الأوروبى؟

فى حدود خبرتى ومطالعاتى فإن المسألة ليست قبول نموذج أو رفض نموذج، وليست بحثا عن نماذج متباينة.. فهذه قضية ثانوية، وانما القضية الأساسية هى قضية الرؤية المستقبلية. فتحديد هذه الرؤية من شأنه أن يحدد النموذج ويحدد المسار، وغياب الرؤية المستقبلية يجعل الانسان قانعا بما يسمى "أسلوب المحاولة والخطأ" وهو أسلوب الحيوانات وليس أسلوب بنى البشر.

تثير أزمة الفكر العربى بالضرورة قضية التقاء الحضارات وبالذات فى منطقة البحر المتوسط رمز الحضارة الانسانية منذ قديم الزمان.. كيف ترى قضية التقاء الحضارات فى هذا الاطار؟

لم يكن هناك انفصال ما بين حضارة مصر وحضارة اليونان لا فى العصر القديم ولا فى العصر الوسيط. وفى العصر القديم جاء إلى مصر من اليونان طاليس وأخذ عنها علم المساحة وانشغل بمسألة فيضان النيل وقياس ارتفاع الأهرام، وفيثاغورس زار مصر وأخذ عنها العلم الرياضى. ونشأت فلسفية فى مصر متأثرة بالمذاهب الفلسفية اليونانينة وهى - على وجه التحديد - الأفلاطونية الحديثة والأرسطية والرواقية، وفى العصر الوسيط أسهمت هذه المدارس فى تدعيم الصلة بين الحضارة الاسلامية والحضارة المسيحية، وخاصة أنهما يهدفان إلى التوفيق بين العقل والايمان استناداً إلى المنطق الأرسطى. بيد أن السيادة فى هذا التوفيق كانت للفكر الاسلامى وبالذات فى القرن الثالث عشر. وفى العصر الحديث قامت حملة على فلسفة العصر الوسيط بالتهكم على لغتها وبحوثها وطريقة استدلالها. ونشأت فلسفة منسلخة عن الدين، ومؤازرة للطبقة البرجوازية الصاعدة، على أنقاض الطبقة الاقطاعية التى كانت العلامة المميزة للعصر الوسيط أعقبتها فلسفة مؤيدة للطبقة العمالية، ونشأ صراع بين الفلسفتين: الفلسفة البرجوازية والفلسفة الاشتراكية، وانقسمت أوروبا إلى عالمين برجوازى واشتراكى، وبينهما "عالم ثالث" يحاول جاهداً أن يشق طريقه.

كيف؟

نشأت محاولات فلسفية على هذا الطريق الثالث، من بينها ما يسمى بـ " الحضارة المتوسطية" أشار إليها طه حسين منذ أكثر من ثلاثين عاما فى كتابه "مستقبل الثقافة فى مصر" حين ارتأى أن ثمة علاقة بين الثقافة والعلم

والأدب فى مصر، وبين ثقافة حوض البحر المتوسط. فعنده أن مصر القديمة ومصر الاغريقية وحتى مصر العربية والاسلامية كلها أسهمت فى هذه الثقافة التى يسميها بـ " ثقافة البحر المتوسط". وفى الخمسينيات بلور هذه الرؤية الفيلسوف العربى رينيه حبشي في كتابه "حضارتنا على المفترق" فهو يحدد حضارتنا بأنها ينبغى أن تكون " متوسطية" أى لا شرقية ولاغربية.

لماذا؟!

لأن كلاً من الشرق والغرب ـ فى تصوره ـ مصاب بحمى"الأنا" المتضخمة والعدائية، ويطرح رينيه حبشى تطعيم الشئون الزمنية بالمبادئ الروحانية وهى ـ فى رأيه ـ صيغة صحيحة كل الصحة فى كل زمان ومكان.

ماهو موقفك من هذه الاتجاهات الفلسفية؟

الصراع فى هذا العصر يدور على الاختيار بين الرأسمالية والاشتراكية، وأى تجاهل لحقيقة هذا الاختيار ليس إلا محاولة لاخفاء ملامح الصراع فى هذا العصر. وحينما يصور الصراع على أنه يقوم على الاختيار بين الالحاد والايمان فانه يتجاهل أن أى ايمان لاقيمة له بمعزل عن الانسان، ومن هنا تأتى حتمية المضمون الاجتماعى للايمان.

يقول الدكتور زكى نجيب محمود إننا لانملك فلسفة خاصة وانما نحن مجرد نقلة للفلسفات الغربية.. ماتعليقك؟

ليس ثمة فلسفة خاصة بشعب من الشعوب، فالفلسفة اليونانية وإن كانت نشأت ــ جغرافيا ـ فى أثينا إلا أنها أثرت فى الحضارة الانسانية بسبب محاولتها التخلص من تراث الانسان البدائى الذى يعتمد فى أساسه على التفكير الخرافى، وتجسد هذا كله فى هندسة اقليدس التى تقوم على العقل الخالص والفلسفة البرجماتية التى نشأت فى أمريكا تجاوزتها إلى مجتمعات

أخرى لأنها تعبير ايديولوجي عن النظـام الرأسـمالى وليس عـن أمريكـا مـن حيث هى أمريكا. الماركسية لم تنشأ فى الاتحاد السوفيتى ولذلك فإن التركـيز على ضرورة تأسيس فلسفة خاصة يخرجنا من مجال الحضارة الانسانية.

فى مؤتمر الفلسفة الذى عقد فى لاهور عام ١٩٧٥ وضعت باكستان علـى المؤتمر علامة استفهام على الهوية الباكستانية.. إن الهويـة فـى أزمـة. ونحـن نريد أن نطرح على أنفسنا نفس السؤال.. فمن نحن؟

أزمة الهوية لا تخص باكستان وحدهـا وانمـا تخـص دول قـارتى آسـيا وافريقيا، لأنها استمرت معزولة عن المسار الحضارى لفـترة زمنيـة طويلـة. وحيـن انغمسـت فـى حركـات التحـرر الوطنـى أصيبـت بصدمـــة حضاريـــة، وحينما أثيرت ـ فى المؤتمر المشار إليه ـ قضية الهوية على هيئة سؤال: "مَنْ نحن؟" جاءت الاجابة سلبا:"نحن ضد.." وهذه الاجابة بدورها أفرزت فرضية جديدة تقول بضرورة الفصل بين ما هو خاص ومـا هـو عـام، فلزم اسـتبعاد أحد التراثين، ووقع الاختيار بالضرورة على استبعاد التراث فكـر مسـتورد. وعندما نطـرح أزمـة الهويـة العربيـة فلابـد مـن طرحهـا فـى مواجهـة العقل الغربى. وهذه المواجهة تستلزم بدورها ـ كتجسيد لها ـ مواجهة أو مقابلة بيـن المدينة العربية المعاصرة والمدينة الغربية المعاصرة. والملاحظ على المدينـة الغربية المعاصرة أنها فى حدها الأدنى علمانية بمعنى أن تنظيم المجتمع هـو من شأن البشر. أما المدينة العربية المعاصرة فهى ليست علمانية فى حدهـا الأدنـى. ومعنـى ذلـك أن العلمانيـة هـى نقطـة الافـتراق بيـن المدينـة الغربيـة المعاصرة، والمدينة العربية المعاصرة.

محمد عثمان

روزاليوسف ١٩٨٣/١/٢٤

الطفيلية

على مدى السنوات العشر الأخيرة أشرف د. مراد وهبه على عقد العديد من المؤتمرات الفلسفة الدولية فى القاهرة شارك فيها أبرز فلاسفة العالم، ولاقى من وراء ذلك هجوما شرسا من شرائح متعددة من المثقفين وبعض رجال الدين الذين يرون في الفلسفة عدواً قديماً للدين!. ففي المؤتمر الذي نظمه د. وهبه فى نهاية سنة ١٩٨٣ تحت عنوان "مؤتمر الفلسفة ورجل الشارع". اتهم بالعمالة للثقافة الغربية. وللدكتور وهبه كتب ومؤلفات فلسفية كثيرة من أشهرها "المذهب في فلسفة برجسون" و"مقالات فلسفية وسياسية"، و"المعجم الفلسفي" وهو المعجم الوحيد في العالم الذى يجمع بين دفتيه نصوصا من الفلسفة الغربية والفلسفة الاسلامية في شرح المصطلح الفلسفي.

وحول أزمة الثقافة العربية كان لنا هذا الحوار. ترى ما تحليلكم للثقافة العربية!!

بداية يجب أن أقرر أن ثقافتنا العربية المعاصرة تخلو من الابداع، ولهذا فإن أزمة هذه الثقافة تكمن في أنها أزمة ابداع. والمقصود بالابداع هنا هو الكشف عن علاقات جديدة تسمح للانسان بأن يغير الطبيعة والبيئة، ويجعلها متكيفة مع الحاجات الجديدة التي تنشأ عن تطور الانسان. وغياب الابداع العربي راجع إلى غياب العقل الناقد وغياب العقل الناقد مردود إلى كثرة المحرمات الثقافية والحضارة الأوروبية لم تستطع أن تفلت من قبضة العصور الوسطى المنغلقة على ذاتها إلا بحركتين، حركة الاصلاح الديني، وحركة التنوير.

ولكن هاتان الحركتان كان لهما محتواهما الاجتماعي.

نعم.. فى أحضان حركة الاصلاح وحركة التنوير نشأت الطبقة البرجوازية المستنيرة في أوروبا، واشتعلت في إثرها الثورة الفرنسية، وهي في حقيقة الأمر ثورة برجوازية تستند إلى العلم وإلى العقل النقدي. ولكن تطور البرجوازية الأوروبية أدى بها إلى الاستعمار، وعادت من جديد لتستغل الواقع لمنع التطور. ومن مظاهر ذلك، الحركة المضادة للتنوير التي تكتسح فروعاً أساسية في العلوم الاجتماعية، وبالذات في أمريكا، والتى تهدف إلى التحقير من شأن العلمانية، والدعوة إلى احياء الهويات الدينية التي ترفض كل ما هو خاص بالحضارة الغربية في تطورها العقلاني. ومن هنا نشأت التيارات الأصولية ليس فقط في العالم الاسلامي الذي يعانى من أمراض البرجوازية الأوروبية المصدرة إليه، بل في العالم اليهودى والمسيحى كذلك.

وخطورة الدعوات الأصولية تكمن في انكار العقل، وفرض النص على الجميع دون إعمال العقل في هذا النص. ومما سهل الترويج للدعوة الأصولية في العالم الاسلامي خلوه من حركتي الاصلاح الدينى والتنوير، على مدى تاريخه، باستثناء ابن رشد الذي تم تدمير منهجه العقلي تماما، وشرده الحكام، وأحرق الفقهاء مؤلفاته. والغريب في الأمر أن تأثير ابن رشد الفلسفي تجمد وانعدم في الشرق، وتغلغل في الغرب، إلى الحد الذي يمكن فيه القول بأن جذور التنوير الأوروبي كامنة في فلسفة ابن رشد، وهذا ما أشرت إليه في أحد مؤلفاتي.

وما تحليلكم لمظاهر أزمة الثقافة العربية من خلال بعدها الفلسفي؟

لب الأزمة الثقافية الأساسي يبدو واضحا في تحرك السلطة السياسية في العالم العربي دون سند من منظرين جادين، أو بالأدق من الفلاسفة. ففي

رأيـي أنـه لايمكـن تصـور نظـام اجتمـاعي يريـد لنفسـه التطـور علـى أسـس مشروعة من غير الفلاسفة. ومن المعروف مثلا أن من الذيـن مهـدوا للثـورة الفرنسية فلاسفة عصر التنوير، ومن الذين مهدوا للثورة الاشتراكية الفلاسـفة الماركسيون. وليست المسألة أيهما المسئول.. الفيلسوف أم صاحب السـلطان، فليس من السهل تناول هذه المسألة في مقابلة صحفية ولكن ما أراه بالفعل هو انحطاط ثقافي تجاوز الأزمة إلى أن أصبح ظـاهرة طبيعيـة. والـذي يدفعنـي إلى هذا القول هو ظهور الرأسمالية الطفيلية في العـالم العربـي، وهـي طبقـة خطيرة، ضد الحضـارة، وضد الوحدة، وضد التكامل الاجتماعي، ومع التفسخ الاجتماعي. والكارثة تكمن في تحكم الرأسمالية الطفيلية فـي عالمنـا العربـي. وأصبح من العبث ـ فـي رأيـي ـ الحديـث عـن أزمـة الثقافـة العربيـة. إن أي مثقف عربي الآن يقبل أن يكتب مقالا دون أن يكون لـه مقـابل مـادي بـاهظ. واذا كانت السمة السائدة الآن هي دفع مقابل باهظ للمقـال هـل يكمـن تجـاهل الشـروط الكامنـة وراء هـذا المقـابل؟!.. ويبقـى السـؤال:لمصلحـة مـن هـذه الشروط الكامنة؟ أو على وجه التحديد لمصلحة أي نظام؟

مضي على استيقاظ العرب ما يقرب من قرنين من الزمـان ـ كمـا يقـول مؤرخو الحضارة ـ ترى لماذا لم يظهر فيلسوف عربى قدم رؤيـة متكاملـة للحياة والمجتمـع والتـاريخ والحضـارة حتـى اليـوم؟! هـل السـبب يكمـن فـى ظـاهرة الاسـتعمار؟ أم يكمـن فـي عـدم وجـود ثـورات اجتماعيـة سياسـية تاريخـية فـى عالمـنا العربى؟

من الصعب بروز فيلسوف عربي فى غياب حركتي الاصـلاح الدينـي والتنوير، مع كثرة المحرمـات الثقافيـة، وفـي غيـاب البرجوازيـة المسـتنيرة. كيف يمكن ظهور فيلسوف في اطار اجتماعي وحضاري محكوم بالرأسـمالية الطفيلية من جهة وبالاقطاع والعشائرية من جهة أخرى؟ كيـف يمكـن ظهـور

فيلسوف في مناخ ثقافي ينتقل فيه المثقف من رؤية إلى رؤية أخرى فجأة وبدون مقدمات؟ كيف يمكن ظهور فيلسوف وأنت تعقد ندوة عن الديموقراطية في العالم العربي في بلد غير عربي؟!

(ندوة "ديموقراطية العالم العربي" التي عقدها مركز دراسات الوحدة العربية في قبرص منذ فترة وجيزة، لعدم قبول أي من الدول العربية اقامتها على أرضها).

كيف يمكن بروز فيلسوف عربي في اطار هذه النكتة السياسية.

أحمد جوده

صحفى بجريدة الأهالى

الجرّام

دعي الدكتور مراد وهبه، رئيس الجمعية الفلسفية الأفروآسيوية، للاشتراك في المؤتمر الفلسفي العربي، الذي نظمتـه كلية الآداب بالجامعة الأردنيـة، ابتـداء من الثالث من شهر كانون الأول (ديسمبر) الماضي، تحت عنـوان "الفلسفة فـي عالمنا العربـي اليوم". ولقـد قدم الدكتـور مـراد وهبـه فـي المؤتمـر بحثـا عنوانـه "العقلانية في الفلسفة العربية المعاصرة"، يتناول فيـه، بـالتحليل والتقييـم، مذاهـب يوسف كرم وعثمان أمين وزكي نجيـب محمـود، مـن مصـر، ومـالك بـن نبـي مـن الجزائر، ومحمد عزيز الحبابي من المغرب، ورينيه حبشي من لبنـان، وغيرهم.. فـيَ ضوء غياب، أو علـى الأقل، محاصـرة الفكـر العقـلاني فـي الفلسـفة العـربية المعاصرة.

هناك توهم أن العقلانية موجودة في عالمنا العربـي، نظـراً لأننـا نـردد كثيراً هذا المصطلح. لكن ترديد اللفظ لا يعني معناه الأصيـل. فـالعقلانيـة فـي أصالتها لا تقر إلا سلطان العقل.

هكذا نشأت العقلانية في أوروبا في القرن السـابع عشـر. وحيـن نقـول إن ديكـارت هـو أبـو الفلسـفة الحديـثة نقـول فـي نفس الوقـت إنـه أبـو العقـلانية الحديثة.

وماهي أسس منهج هذه العقلانية كما عبر عنها ديكارت؟

في القاعدة الأولى لمنهجه يقول: علـى الانسـان ألا يسـلم بفكـرة إلا إذا كانت واضحة ومتميزة. وقد سميت هذه القاعدة بالقاعدة الثورية، لأنها تعنـي استبعاد كل الأفكار الغامضة التي ورثناها عن السلف.

ألا ترى أن هذه العقلانية تحققت بشكل ناضج في تراثنا العربي، ممثلاً في مؤلفات ابن رشد؟

نعم، عند ابن رشد بالذات، لأنه الفيلسوف العربي الوحيد الذي التزم بسلطان العقل كمقياس لأي تأويل يصدر في أي مجال من مجالات المعرفة. ولهذا عانى ابن رشد الكثير، وكان مصيره النفي، ومصير كتبه الحرق. ومن يومها والعقلانية في أصالتها، كما نجدها عند ابن رشد، غائبة في العالم العربي.

ماهو السبيل إلى عودة العقلانية وتحققها في العالم العربي؟

لاتتحقق العقلانية إلا اذا تحقق المجتمع المدني. وهذا المجتمع المدني يقتضي بدوره انتشار العقلانية. وقد يعترض على هذا التصور لأنه يدور فى حلقة مفرغة. وردي على هذا الاعتراض هو أنني أضع فى المقام الأول، من أجل تأسيس المجتمع المدني، الفكر والمثقف.

قد أتهم بأن هذا التقديم للفكر والمثقف ينطوى على نوع من المثالية. ولكن أقول إنه ليس كذلك، لأنني لا أرى من يلح على هذا التقديم. الكل يلح على رفض الواقع أو على تغيير الواقع، ولكن بأسلوب عملي، نفعي، وليس بنوع من التأصيل النظري. وأعتقد أن هذا نوع من الهروب أو الخوف من المعتقدات الشعبية الهائمة على وجهها في العالم العربي. إن العالم العربى الآن في حاجة إلى مفكرين بواسل، وأعتقد أنهم السند الحقيقي للجنود البواسل.

وما هو دور المثقف في هذا المسعى نحو المجتمع المدني؟

دوره أساسي، لأنه بدون وعي المثقف من الصعب توليد وعي الجماهير.

أخشى أن يفهم من الالحاح على دور المثقفين أنه يقصد به الصفوة أو النخبة المثقفة، وهو بالطبع مخالف لما تعنيه.

ما أعنيه بالمثقف هو مَنْ يعي قدرة الانسان على مجاوزة الواقع من أجل تغييره، لأن المثقف هو الواعي بحركة التاريخ، التى تبدأ، في رأيي، من المستقبل، وليس من الماضي.

ولهذا فالانسان الذي يرفض هذه المجاوزة، في تقديري، غير مثقف، مهما تكن درجته العلمية، لأن مجاوزة الواقع لا يمكنها أن تتم إلا برؤية مستقبلية، وفاقد هذه الرؤية المستقبلية لا يمكن أن يحرك التأريخ، والواقع العربى يملأ النفس بالمرارة.

دعني أسالك: ماهو حجم الأمل لديك في تحقيق هذا المجتمع المدني فى وطننا العربي؟

عندي عبارة مأثورة أرددها في هذا المجال: أنا كمفكر متشائم، وكانسان ملتزم متفائل. معني هذا أن ثمة تناقضا جدلياً بين الفكر والواقع. أرض الواقع حبلى بالتغيير ولكن ينقصها مبضع الجراح، الذي يقوم بعملية الولادة للجديد، وهو، هنا، المثقف. وحين التفت حولي أثناء عقد المؤتمرات الدولية التي أنظمها لا أعثر على هذا الجرّاح.

طالما أنك تقرر في بحثك غيبة الفكر العقلاني، أين تضع مفكرين لبنانيين مثل: عمر فاخوري، جورج حنا، رئيف خوري؟

إنني أبحث عن التأصيل النظري حتى يمكن حذف القضايا الوهمية التي يعيش فيها العالم العربي. فأنت يمكن أن تكون متألقا في المجالات العملية، ولكن ما أبحث عنه هو التألق في التأصيل النظري، وهذه مسألة تحتاج إلى جسارة عقلية غير متوفرة الآن.

مجلة الصياد، ١٩٨٤/٢٧/٢٠

الأسطورة

دعا الاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية الدكتور مراد وهبه، رئيس الجمعية الفلسفية الافرو- آسيوية، لكتابة بحث عن اتجاهه الفلسفى، مع مجموعة من فلاسفة العصر. وسوف تجمع هذه الأبحاث فى كتاب يصدر هذا العام (١٩٨٤) فى جنيف باللغتين الانجليزية والفرنسية. وهذه أول مرة يتاح فيها لفيلسوف مصرى أن يقف جنبا إلى جنب مع فلاسفة العالم.. وبحث الدكتور مراد وهبه، الذى يعرض فيه فلسفته، يدور حول البحث عن الـ "إية" ويعنى بها الايديولوجيا أياً كانت ، لأن الانسان ليس فى امكانه الاستغناء عن الايديولوجيا. ومع هذا فإن الانسان لا يستطيع أيضا الاقامه الدائمة أو الطويلة فيها بحكم تطورالواقع. ذلك انه من شأن التطور والتحولات مجاوزة الايديولوجيا القائمة. ولهذا لا معدى عن نفيها، ليس نفيا ابدياً، بل هو نفى مؤقت تمهيداً لاعادة صياغة ايديولوجية جديدة. ومعنى ذلك أن الـ"اية"، كما يقول الدكتور مراد وهبه، تمر بثلاث مراحل" المرحلة الأولى هى الـ "إية". والمرحلة الثانية هى نفى الـ "إية". والمرحلة الثالثة هى اعادة صياغة الـ "إية".. وتتلخص هذه الخطوط العريضة الاتجاه الفلسفى الذى يعتنقه الدكتور مراد وهبه، وتنبع منه أبحاثه ومواقفه. وفى هذا اللقاء نتعرف على مصادر وآفاق هذه الفلسفة التى تعايش العصر معايشة واعية، بكل ما يحفل به من رؤى وتناقضات، عن مصادر أو منابع هذه الفلسفة.

تكونت عندى هذه الفلسفة من البحث فى نشأة الحضارة. متى نشأت الحضارة؟ لم تنشأ فى عصر الصيد، حين كانت العلاقة بين الانسان والطبيعة علاقة أفقية، وانما نشأت مع ابتداع التكنيك الزراعى، وتحويل العلاقة الأفقية التى يخضع فيها الانسان للطبيعة، إلى علاقة رأسية يكيّف فيها الطبيعة ويغيّرها ويتحكم فيها وفقاً لحاجاته الأساسية. وبذلك تصبح الطبيعة خاضعة للانسان، بدلا من العكس. إلا أن الأسلوب العلمى كان وقتها ضئيلاً،

وواجه الانسان ثغرات كثيرة كان عليه أن يملأها. وبينما كان ينبغي أن يملأها بالأسلوب العلمي، ملأها بقيم أسطورية، كان الكهنة السند لها. ومن يومها والايديولوجيا خادمة للطبقة التي احتكرت توزيع الطعام، وتخزين الفائض منه. وبمرور الوقت ضعف الأسلوب الأسطوري، وقوي الأسلوب العلمي، وأصبحت الايديولوحيا تتخذ طابعاً علمياً أكثر من أن يكون طابعاً أسطورياً. ولكن المسألة لم تكن تتم بطريقة آلية، وانما كانت تتم من خلال الصراع.

من هذا العرض أقرأ تطابقاً بين هذه الفلسفة وموضوعات المؤتمرات الفلسفية الخمسة التي عقدتها الجمعية الفلسفية الافرو- اسوية في القاهرة منذ سنة ١٩٧٨ حتى العام الماضي (١٩٨٣) وشارك فيها عدد كبير من الفلاسفة من أنحاء العالم. هل يمكن أن نتعرف على هذه المؤتمرات بشكل عام، وعلى أبحاثك فيها بشكل خاص؟

معك حق في التطابق الذي تشير إليه. فالمؤتمر الأول، وموضوعه "الفلسفة والحضارة" (١٩٧٨) تناول التحدي الايديولوجي الغربي، في كافة أنواعه ومستوياته، لايديولوجيات العالم الأفرو- آسيوي. وابرز سمات هذا التحدي ضعف الصبغة العلمية لايديولوجيات العالم الأفرو- آسيوي إلى الحد الذي قال فيه الفيلسوف الانجليزي الفريد إير، بعد استماعه إلى بحثين من باكستان واليابان، أنه قد دعي خطأ. فقد وجهت الدعوة إليه لحضور مؤتمر فلسفي، واذا به يكتشف أنه أمام مؤتمر ديني. وقد ألقى بحثي ضوءا على هذا الخلط، باعتبار أن المجتمعات الأفرو - آسيوية تنقصها حركتان أساسيتان، هما: الاصلاح الديني، والتنوير. الحركة الأولى تعني تحرير العقل من السلطة الدينية، والفحص الحر للكتب المقدسة. والحركة الثانية تعني تحرير العقل من كل سلطان ماعدا سلطان العقل.

هذا عن المؤتمر الأول. ماذا عن المؤتمرات التالية؟

كان المؤتمر الثانى عن "الاسلام والحضارة" (١٩٧٩) وكان يهدف فى المقام الأول إلى بعث الحضارة الاسلامية لكى تؤدى دورها الايجابى فى تحرير الانسان المعاصر، وبمعنى أدق إحياء ابن رشد.

أما عن بحثى فعنوانه "مفارقة ابن رشد"، أوضحت فيه أنه ميت فى الشرق، حي في الغرب، لأن فلسفته كانت الأصول الأولية لعصر التنوير فى القرن الثامن عشر. والمؤتمر الثالث عنوانه الرئيسى "وحدة المعرفة"، والفرعى" الفلسفة والعلم والدين" (١٩٨٠) من أجل تقريب المسافة المتباعدة فى القرن العشرين بين هذه المجالات الثلاثة. وفى هذا المؤتمر قدمت محاولة لتأسيس علم جديد مكون من الفلسفة والفيزياء والسياسة. وتمثل هذه الثلاثية بداية الكشف عن أصول علم آخر جديد، هو علم الوعى الكونى، وهو نهاية المطاف للانسان.. أن يسبح فى الكون واعياً بقوانينه. وهنا تنتهى الايديولوجيات، ويعود الانسان من جديد فى وحدة مع الطبيعة، ولكن على أسس علمية. ومن أجل الوصول إلى هذا الوعى الكونى لابد من تدمير الدوجماطيقية أو التزمت والتعصب، ولهذا كان موضوع المؤتمر الرابع ١٩٨٢ "جذور الدوجماطيقية". وقد عثرت على هذه الجذور فى الكهف. فالانسان مازال حتى اليوم معزولاً عن الكون، يقيم فى كهف. والكهف الآن هو الكهف التكنولوجى الذى يتصور فيه الانسان أنه يحل جميع مشكلاته بالتكنولوجيا، فى حين أنه فى الحقيقة لايستطيع أن يحلها إلا بالايديولوجيا. ولعل فكرة الكهف والعزلة عن الحياة كانت تمهيداً لموضوع المؤتمر الخامس والأخير" الفلسفة ورجل الشارع "١٩٨٣ الذى أثار ضجة لا تزال تتردد فى الصحافة. فى هذا المؤتمر كانت الفكرة المحورية تقول إنه لا يمكن استثمار الثورة العلمية والتكنولوجية بمعزل عن رجل الشارع. ووظيفة الفلسفة فى

هذه الحالة هي أن تعود من جديد، من خلال هذه الثورة العلمية والتكنولوجية، إلى معايشة قضايا الجماهير، وهي بالقطع قضايا مختلفة اختلافا كيفياً عما كانت عليه قبل الثورة العلمية والتكنولوجية. ومن هنا الدعوة إلى ضرورة وجود سقراط معاصر، يتحاور مع رجل الشارع، ويشكل فلسفته من خلال هذا الحوار، ويكشف له عن جذور الوهم في معتقداته، فيرقى مستوى رجل الشارع إلى متطلبات هذه الثورة، وإلا حدث انقراض للملكات الابداعية لرجل الشارع.

هذا هو التحدي الحقيقي الذي يواجه الفلسفة في عصرنا.

كيف يمكن التغلب عليه؟..

يتطلب التغلب عليه أن يكون للمثقفين جسارة عقلية في الاعتراف أولا بأن ثمة تحدياً حضاريا، وأن ثمة غيابا للعقل الناقد، وأن ثمة مناخا يدعم غياب هذا العقل الناقد.

نبيل فرج

مجلة الاذاعة والتليفزيون:١٩٨٤/٢/٢٥

المأزق

المعروف أنك أحد المطالبين بقيام عصر تنوير عربي جديد.. هل تظن أن افتقاد العقلانية في أدبيات العالم العربي هي السبب؟!

أعتقد أن التراث الثقافي الحديث، وكثيراً من جوانب التراث القديم، تخلو من العقلانية، وأقصد بالعقلانية ألا سلطان على العقل إلا العقل نفسه، أي أن العقل ناقد لنفسه، ونقده لنفسه يعني أنه يجتث بطريقة متواصلة جذور الوهم. العقلانية إذن تقوم على نقد العقل لذاته في إطار تطوره الاجتماعي أو إن شئنا الدقة في إطار تطوره الحضاري.

وهل تعتقد أن العقل العربي عاجز عن تأسيس العقلانية؟!

أن يعجز عقل ما عن تأسيس "العقلانية" فهذا يعني أنه عاجز عن نقده لذاته في إطار تطوره الاجتماعي أو الحضاري. والعقل العربي بالفعل عاجز عن تأسيس عقلانية، ولكنه ليس عجزاً خلْقياً، وإنما عجز تاريخي، فثمة عوامل موضوعية وذاتية أدت إلى اصابة العقل العربي بهذا العجز. العوامل الموضوعية تتمثل في الاستعمار والغزو الخارجي، والعوامل الذاتية تتمثل في هيمنة القوى الاجتماعية المتخلفة، والتي لم تخرج بعد عن حيز القبلية والعشائرية، وهي قوى قابضة على السلطة السياسية والعسكرية، الأمر الذي أدى إلى إجهاض بزوغ أيّ عقل ناقد.

هناك نماذج صارخة في تاريخنا الحديث تدلل على قدرة ورغبة هذه القوى الاجتماعية المتخلفة في إجهاض أي عقل ناقد. فقد أجهضت الشيخ علي عبدالرازق وطه حسين، ومن قبلهما فرح أنطون. طه حسين مارس تطبيق المنهج الديكارتي في كتابه"في الشعر الجاهلي" وهو منهج أسسه الفيلسوف الفرنسي ديكارت في القرن السابع عشر، ومؤداه أن العقل لا يسلم

بأية فكرة إلا إذا كانت واضحة ومتميزة، واستناداً إلى هذه القاعدة العلمية حاول طه حسين أن يستبعد كل ما هو غامض ومثير للشك في التراث الجاهلي. وعوقب طه حسين على هذه الجسارة العقلانية، واستسلم طه حسين ولم يعد طه حسين صاحب كتاب" في الشعر الجاهلي". وما أصابه كان قد أصاب الشيخ علي عبدالرازق بسبب كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، فالكتاب يتسم بالطابع العلماني، وهو طابع يرفض الأساس الديني للتنظيم الاجتماعي أو السياسي، فعوقب الشيخ علي عبدالرازق على هذه الجسارة العقلانية، واستسلم الشيخ لهذا العقاب، ولم يعد يكتب شيئا بعد ذلك في نفس الاتجاه. وما أصاب الاثنين أصاب قبلهما فرح انطون إثر تأليفه كتاباً بعنوان " ابن رشد وفلسفتة"، جاء في مقدمته"أن فلسفة ابن رشد تصلح أساساً للدعوة العلمانية" فهوجم فرح أنطون هجوماً شرشاً من الشيخين محمد عبده ورشيد رضا، وأغلقت مجلة "الجامعة" التي كان يصدرها.

ولكن القهر الذي وقع على المفكرين العرب وقع ما هو أبشع منه على المفكرين الغربيين في مقتبل عصر النهضة؟!

نعم.. ولكن في الغرب لم يستلسم أصحاب الجسارة العقلية، وأصحاب العقل الناقد، للقوى المحافظة والرجعية، بل ناضلوا وساندتهم في ذلك قوى اجتماعية تقدمية. فالملاحظ أن ثمة مواكبة بين التعديلات الجذرية التي أدخلها جليليو علي العلم الطبيعي وبين النظريات الفلسفية التي نادى بها ديكارت، وبين صعود البرجوازية الأوربية لتصبح طبقه مسيطرة.

وما هي الأسس التي يجب أن تقوم عليها العقلانية والتنوير في عالمنا العربي؟!

أعتقد أن التنوير لكي يصبح تياراً قوياً مؤثراً في الوطن العربي يلزمه أمران أحدهما خاص بالمثقفين والآخر خاص بالطبقة الاجتماعية. فثمة علاقة

عضوية بين المثقفين والطبقة الاجتماعية، بمعني أنه لا يمكن الفصل بينهما. فإذا كان لدينا برجوازية وطنية فلابد من وجود مثقفين متنورين، لأن البرجوازية - بطبيعتها - لاتقبل إلا مايقوم على العقل، وعلى العلة. ونشأتها في أوربا دليل على ما أقول.

ولكن هل تظن أن البرجوازية العربية المتخلفة تستطيع أن تنجز مهام التنوير والعقلانية في الوقت الذي فقدت فيه "البرجوازية الأم" الأوربية ثوريتها، لتصبح البرجوازية العربية مجرد تابع طرفي للبرجوازيات المركزية "الأوربية"؟!

أنا مختلف مع الفكرة التي طرحتها في سؤالك لأنك تسلم مبدئياً بوجود برجوازية عربية. ولكنك حين تبحث عنها لا تجدها، وقولك أنها متخلفة وتابعة يتناقض مع طبيعة البرجوازية.

إذن فما توصيفك لطبيعة الفئات الاجتماعية الحاكمة في الوطن العربي والتي تنفي عنها صفة البرجوازية؟!

ما يميز الأنظمة العربية والقوى الاجتماعية المهيمنة إدمانها على المحافظة على الواقع الراهن، ورفض تغييره. وهى تستخدم الأساليب الملائمة والمتكيفة مع هذا الإدمان. ويأتي في مقدمتها ظاهرتان: الأولى هي تجنب تشجيع العقل الناقد، بدعوى المحافظة على التراث والقيم الأصيلة، والثانية هي عشق ما هو مستورد، "أي الاستهلاكية المفتعلة".. وأنت تعرف أن الحضارة تقوم أساساً على عشق الإنتاج. والسؤال إذن: أين هي الطبقة الاجتماعية العاشقة للإنتاج في عالمنا العربي؟ وأين هو صاحب السلطات المستعد لأن يدفع حياته ثمنا لهذا العشق؟ لايوجد شيء في عالمنا العربي اسمه برجوازية، للأسباب السابقة ولعدم وجود أدوات إنتاج متطورة.

ولكن هذا كله لا يمنع من وجود أحياء صناعية ضخمة في عالمنا العربي يظهر فيها التفاوت الطبقي الكلاسيكي بأبعاده المتعددة.

تستطيع أن تشير إلى الألف مصنع الموجودة في مصر، وإلى مصانع فى سوريا والعراق والأردن، ولكن السؤال: منْ الذي أوجد هذه المصانع؟! هل هي مستوردة أم هي نتاج تطور اجتماعي واقتصادي يشيع في روح وشخصية الأمة العربية.

فنحن إذا اتجهنا إلى أمريكا فهمّنا الأول هو استيراد أسلوب الحياة، وإذا اتجهنا إلى الاتحاد السوفيني استوردنا المصانع. ونحن في الحالتين مستوردون، ولسنا منتجين.. نحن مستوردون بالغواية. ولكن هذه المصانع المستوردة لم تغير التركيب الاجتماعي والسياسي والثقافي. وعندما عطلت إبان حكم السادات أو لم يتم إصلاحها.. وقتها قال السادات: لقد ضللنا الطريق حين استوردنا المصانع من السوفيات، فنحن بلد زراعي أولاً وأخيراً، وبعدَ أن قال السادات مقولته تلك تحولت الأرض الزراعية إلى مبانٍ، وأصبحت مصر من كبار المستوردين للطعام.

إذا ضعف الانتاج ضعفت الحضارة، والحضارة في عالمنا العربى متوقفة، والسؤال هل من سبيل إلى تحريكها؟! أنا أزعم أنه لا يمكن تحريكها بغير حركة تنوير. قد يعترض البعض على هذه العبارة لأنها لا تتفق مع قولي بالعلاقة العضوية بين المثقفين والطبقة الاجتماعية، فكيف أزعم أنه لا توجد بورجوازية وفي الوقت نفسه أزعم أن التنوير يمكن أن يولد برجوازية. هذه المفارقات يمكن فهمها وحلها في إطار القانون الجدلي القائل بوحدة وصراع الأضداد. إن هذا القانون لايعني وجود طرفين متضادين، ولكن يعني وجود طرف واحد يفرز نقيضه. وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن ماهو حادث في الوطن العربي من تخلف حضاري يفرز نقيضه، ألا هو الإستنارة الحضارية. إذن التنوير لن ينشأ من فراغ، وإنما ينشأ في

أحضان التخلف وعلى الرغم منه، الأمر الذي يؤدي إلى احداث تفسخ وتفكك في البنية الاجتماعية المتخلفة، بحيث يمهد الطريق لبزوغ البرجوازية، أي أن حركة التنوير تهدف إلى إحداث هذا التفكك في البنية الاجتماعية، وهذا كفيل باخراجنا من المأزق الحضاري والسياسي والتاريخي الراهن.

أحمد جوده

الدستور، ١٩٨٥/١٢/٣

النفط

يطرح المفكرالعربي وأستاذ الفلسفة بجامعة عين شمس، الدكتور مراد وهبه مجموعة من القضايا الفكرية الجديدة.. فالعقل العربي تم اغتياله.. والمستقبل العربي لا يحمل سوى نذر لبعض مفكرين ثوريين يحركون ركود الواقع ثم يحبطون.. والثورات العربية قامت من دون مفكرين ثوريين.. بل إن المفكرين العرب لم يكونوا- في أحسن الأحوال - سوى مجرد نقلة للفكر الغربي. ورغم هذا لم يفهموا دلالاته الحضارية.. فرفاعة الطهطاوي الذي ترجم شذرات من أفكار التنوير دعا الناس إلى عدم قراءتها. إذن لماذا ترجمها؟!.

الملاحظ في تاريخ الحضارة العربية أن ابن رشد يمثل نهاية الفلسفة العربية والاسلامية بالمفهوم العقلاني. والمفارقة هنا أن ابن رشد تغلغل في الحضارة الأوروبية ابتداء من القرن الثالث عشر، عندما ترجمت مؤلفاته إلى اللاتينية والعبرية بقرار من فريدريك الثاني لمساندته فى مقاومة السلطة الدينية والاقطاع لأنه لا يمكن مقاومتهما إلا بسلطان العقل. وابن رشد يعتبر الفيلسوف الإسلامي المتميز الذي أعلى من سلطان العقل. ومن المعروف أن ابن رشد قد نفي وشرد وأحرقت مؤلفاته في العالم العربي والإسلامي.

لماذا اغتيل معنوياً؟ وما تأثير هذا اللون من الاغتيال على مسار الحركة الفكرية العربية؟

منذ ذاك الوقت وحتى الآن لايمكن القول بوجود تيار رشدى عقلاني. وعلينا أن نحلل ـ علمياً ـ لماذا غاب التيار العقلاني؟

ربما يمكن رؤية أفراد أو مثقفين عقلانيين، لكن لا يوجد تيار عقلاني لأنه لو كان موجوداً لما كنا على هذا الحال من التخلف. والمثقف، على الأصالة، هو الذى يريد مجاوزة الواقع القائم.

ماهي العوامل التي تمنع توليد مثل هذا النوع من المثقفين؟

هي عوامل موضوعية في الأساس. والنفط هو العامل الموضوعى الأول في تحويل المثقف إلى تاجر يتعامل برأس مال يفيض عليه من دول البترول، ليس لتغيير الوضع القائم وإنما لتدعيمه. وهذه ظاهرة أعتقد أنها لم تبحث حتى الآن بحثاً علمياً.. وأعتقد أيضاً أن من بين الظواهر الموضوعية التي تعمل على تدمير المثقف هى السيطرة الجديدة لطبقة الرأسمالية الطفيلية التي نشأت وتدعمت في مصر خلال الحقبة الساداتية.

والعامل الموضوعي الثانى هو انتشار وذيوع ما يسمى بالأصولية الدينية التي ترتد إلى الماضي وترفض حضارة العصر، فتلتقي مع الرأسمالية الطفيلية في رفض السمات الأساسية للحضارة وهي الإنتاج. والمقصود بالإنتاج هنا ليس هو الإنتاج المادي فحسب،وإنما الإبداع الثقافي والفكري، أي الذي يركز في صميمه على تغيير الواقع. هذه العوامل مجتمعة، تسهم في تدمير العقل وتدمير العقلانيين.

نعود إلى طرح سؤال هام: هل في مقدور المثقف في ظل هذا الثقل المتعاظم لعوامل موضوعية متخلفة، أن يتجاوزها؟

أعتقد أن الإجابة على السؤال تستلزم طرحاً لتاريخ البشرية، فتاريخها مليء بمراحل تقدم ومراحل تخلف، ومملوء بشخصيات فذة، هي علامات واضحة على نقلات حضارية، سواء فى العلم أو الفلسفة أو الأدب.

لكن السؤال بعد ذلك هل ثمة أمل في بزوغ أفراد في المجتمع العربي قادرين على حمل هذه الأثقال وإزاحتها من طريق التقدم؟

ليس فى الامكان بزوغ أفراد فى المجتمع العربى قادرين على ذلك إذا كان جسم الوطن العربى مصاباً بجرثومة التخلف. وهو بالفعل مصاب.

وهذه ليست دعوة إلى التشاؤم، كما يسميها البعض، وإنما أريد أن أقول إنه ليس لدينا مثقفون ثوريون. والمفارقة أننا نقول لدينا ثورات عربية،

ولكن بدون مثقفين ثوريين. نحن نمر الآن بلحظات أصبح فيها وجود مفكرين من أمثال طه حسين أو علي عبد الرازق عملية غير واردة على الإطلاق.

إذن هناك أزمة فكر عربي.. يرجعها البعض إلى غياب الرؤية المستقبلية.. فما رأيك؟

غياب الرؤية المستقبلية ـ في إعتقادي ـ هو السبب الأساسي لأزمة العقل العربي، فأهمية هذه الرؤية تأتي من أن حركة التاريخ تبدأ من المستقبل وليس من الماضي، فالمستقبل هو المحرك الأساسي للحركة مهما يكن نوعها، ثقافية أو سياسية أو إقتصادية.

والسؤال الأساسي"ماذا نريد أن نكون؟" هو السؤال المطروح في المستقبل.

ولكن الملاحظ الآن أن السؤال الأساسي المطروح في الساحة العربية:

"ماذا كنا ولماذ لا نكون على نحو ماكنا عليه"؟

عادل الجوجرى

مجلة"المنابر" يونيو ١٩٨٧

التصوف

فى بداية الحديث أقر د.مراد وهبه بأن التصوف يعتبر حضارياً أحد منتجات الانسان. فمنذ بداية الحضارة الزراعية كان الانسان يحاول أن يكون على علاقة بالكون وليس فقط بالمجتمع. ثم بعد ذلك أخذ التصوف معانى مختلفة من بينها: اتحاد الانسان بالله وقد مثل هذا الاتجاه متصوفة الدين الاسلامى مثل ابن عربى والحلاج وابن الفارض.

هل يعني ذلك إنك تميل إلى التعريف الشائع الذى يقول بأن التصوف هو علاقة اتحاد بالله؟

هذا التعريف يكاد يصل إلى نوع من التوحد بين المتصوف والله. ومن هنا اقترب التصوف من نظرية وحدة الوجود.

اذن ما هى رؤيتك للصوفية؟

مرت الصوفية بثلاث مراحل، الأولى ما قبل الاديان السماوية والثانية ما بعد الأديان السماوية ثم أخيراً التصوف الخاص بالثورة العلمية والتكنولوجية، وهو ما أسميه الاتحاد بالكون، أى الوصول إلى الوعى الكونى. وهذا اللون من التصوف يمكن لكل انسان أن يحققه. والمقصود بالوعى الكونى هو اتحاد الانسان بالكون ليس عن طريق الخبرة الذاتية ولكن بالخبرة الموضوعية، وليس عن طريق الذوق ولكن عن طريق العقل والأسس العلمية. وقد جاء هذا اللون من التصوف نتيجة الثورة العلمية وغزو الفضاء. وفى المستقبل سيتحول الانسان إلى انسان فضائى قادر على اكتشاف القوانين التى تحكم الكون ليس بمنظور أرضى ولكن بمنظور كونى.

اختلف المفكرون والفلاسفة حول أصل التصوف الاسلامى وانقسموا إلى تيارين: الأول يقول إنه مستمد من القرآن والثانى يقول إنه مستمد من عناصر أخرى غير اسلامية.. فأى التيارين تؤيد؟

أنا لا أميل لأى من التيارين. فالأول يمثله معظم المستشرقين حيث يرون أن التصوف فى صلب الاسلام ومنهم ماسينيون ومارجليوس وكوربان. أما التيار الآخر والذى يرى أن التصوف الاسلامى ظاهرة عرضية وهامشية فى الاسلام فيمثله الأب قنواتى ولويس جارديه. وبالنسبة لى فالمسألة ليست أصل التصوف الاسلامى وإنما مستقبل التصوف على الاطلاق والتصوف الاسلامى على التخصيص. وهذا المستقبل كما أراه هو فى إمكان حدوث نوع من التوحد بين الانسان والكون. فبعد أن كنا ومازلنا نكتشف قوانين الكون من خلال وجودنا على الأرض.. أى من خلال رؤية أرضية فاننا سوف نكتشف القوانين من خلال الكون كله.

فى ضوء هذه النظرة ألا يمكن أن نعتبر التصوف فلسفة كما يراها بعض الفلاسفة الاسلاميين.

التصوف يعتمد على الذوق وليس على العقل. والفلسفة تعتمد على العقل ممثلة فى أنقى صورة لها فى الفلسفة الاسلامية فى ابن رشد. والمستقبل للعقل دون الذوق. والفلسفة ستصبح فى وحدة مع جميع العلوم ولن تكون مستقلة عنها، بمعنى أننا سنعود من جديد إلى ما كان يحدث فى الفلسفة اليونانية القديمة من كون الفيلسوف عالماً والعالم فيلسوفاً. وسنحقق هذه الوحدة على أسس علمية لنحقق شوق الانسان منذ القدم إلى الوحدة التى كانت ملوثة بالأسطورة وبقى أن نطهرها منها. والأدب يعتمد على الأسطورة. فإذا لم يكن ثمة مستقبل للأسطورة فليس ثمة مستقبل للأدب.

ألا تعتقد أن أدب الخيال العلمى الذى يعتمد على المعلومة العلمية إلى حد كبير.. يمكن أن يكون له مستقبل!

هذا اللون من الأدب الذى يستخدم فيه الخيال العلمى جاء نتيجة لعجز التقدم العلمي.. وهو مجرد حافز للعلماء. وبمجرد تحقيق الأهداف العلمية فلن يقرأ أدب الخيال العلمى. فالعلم دائما يزحف لكى يستوعب المجالات التي كان عاجزا عن الوصول إليها وكانت ضمن فروع أخرى للمعرفة.

بالرغم من أن التصوف تجربة ذاتية.. إلا انها فى نفس الوقت ظاهرة تحدث فبماذا تفسر ذلك ؟

نعم لأن للتصوف عامة وللتصوف الاسلامى على وجه الخصوص مغزى حضارياً وأعنى بالمغزى الحضارى هو أن التصوف يستخدم ألفاظا فى ظاهرها تبدو غريبة ولكن علينا أن نكتشف ما ترمز إليه.. ومن هنا جاءت أهمية الرمز بالنسبة للتصوف. والرمز سابق على كل من التصوف والأدب لأن ما يميز الانسان عن الحيوان هو قدرته على التعبير بالرمز. والرمز هو القاسم المشترك بين التصوف والأدب إلى جانب ملكات أخرى غير ملكة العقل. فمثلا فى التصوف الذوق وفى الأدب العاطفة. التصوف يقوم كله على الرمز ولكن الأدب ليس بأكمله يقوم على الرمز. التصوف له أصوله الدينية، أما الأدب فقد يكون له أصل دينى وأصول أخرى غير دينية. وباختصار أنا ضد الفصل الحاسم بين مجالات المعرفة الانسانية أو بين مجالات النشاط الانساني أو الانتاج البشرى. ولكن هذا لا يعنى التطابق بين المجالات. والكتابة الصوفية هى كتابة تسقط الألفاظ المعبرة عن العلاقات الانسانية على العلاقة بين الانسان والله، أى انتقال من العلمانى إلى المقدس والمطلوب هو صياغة علمانية للمقدس.

هل هناك تشابه بين التصوف الاسلامى والمسيحى؟

الصور متشابهة بين التصوف الاسلامى والتصوف المسيحى لأن الحضارة واحدة مع تعدد المستويات.

سامية سعيد

الأخبار، ١٩٨٧/٥/٢٧

ابن رشد

لقد اهتممتم في بداية أعمالكم بكيفية نشأة المذهب الفلسفي فإلى أين قادكم البحث؟

لقد انتهيت إلى وجود نوعين من المذاهب، مذاهب فلسفية مغلقة دوجماطيقية تتوهم أنها انتهت إلى الحقيقة الفلسفية المطلقة، ومذاهب فلسفية مفتوحة تقر أن الفكرة الفلسفية هي دائما متطورة. ولكن الذي يربط المذهبين هو وجود قضية محورية تتفرع عنها قضايا أخرى وترتبط بها ارتباطا منطقيا. فالفارق اذن بين المفتوح والمغلق أن صاحب المذهب المغلق يتصور أنه استنفد جميع القضايا المتفرعة عن هذه القضية المحورية، وأن هذا الترابط المحوري سيظل على هذا الوضع دائما. أما صاحب المذهب المفتوح فيتصور أن العلاقة بين القضية المحورية والقضايا الفرعية هي دائما في تطور من خلال تطوير القضية المحورية، وليس بإزاحة قضية محورية والانشغال بقضية محورية أخرى، أي أن التطور يأتي بتعميق القضية المحورية بحيث تتفتح باستمرار على مجالات جديدة طبقا لما يحدث من تطور فى العالم. هذه الفكرة توصلت إليها من خلال كتابين لى، أحدهما عن كانط والآخر عن برجسون .

في كتابي "قصة الفلسفة" ثمة علاقة جدلية بين المطلق والنسبي طالما أن المغلق هو الدوجماطيقي وأن المفتوح هو اللادوجماطيقي. وهذه العلاقة الجدلية بين المطلق والنسبي تتحرك على أرضية اجتماعية واقتصادية وسياسية. فالفيلسوف ليس معزولا عن الواقع، ولكن قضيته باستمرار هي البحث عن المطلق . ولكني لاحظت أن كل مطلق نصل إليه بالممارسة العملية يتحول إلى نسبي وبالتالي تبحث الانسانية عن مطلق جديد. وهكذا

دواليك. وقد اختتمت الكتاب بأن تساءلت إن كان ثمة نهاية لهذه الحركة ام أنها ستستمر. والاجابة متروكة للجميع.

هل تضع الأنساق الفلسفية العربية ضمن الأنساق المغلقة أم ضمن الأنساق المفتوحة؟

أسألك عن أي عصر تتحدثين؟ لنحدد الفترة الأولى من الكندي حتى ابن رشد، لأنه بعد ابن رشد لاتوجد فلسفة اسلامية. لقد كانت قضية الفلاسفة المسلمين هي التوفيق بين العقل والنقل. وقد اتخذت هذه القضية أشكالا عدة. ولكنني أعتقد أن المذاهب الفلسفية المغلقة هي في اطار الكندي والفارابي وابن سينا أما ابن رشد فلا يمكن إلا أن نقول عنه إنه صاحب مذهب مفتوح لأنه ميز بين الباطن والظاهر، ووجد أنه لابد من اخضاع النص الدينى للعقل. وبالطبع هى مسألة تأويل والتأويل طالما أنه عملية انسانية فهو يغذى باستمرار بمعطيات الواقع. وأنا اتصور الآن أنه من الممكن الأخذ بالأسس الفلسفية عند ابن رشد ولكن بتغذيتها بالثورة العلمية. وفي اعتقادي أن الفكر الفلسفي سيعرف منحى جديداً لو عرف هذا الاتجاه.

إنك تتحدث عن امكانية للتجديد انطلاقا من فلسفة ابن رشد رغم الاتهام الموجه إليه أنه كان دائما يريد تكريس سلطة أرسطو؟

في تقديري أن هذا الاتهام مبني على وهم، وهو دعوى غربية للتقليل من شأن ابن رشد، واعتباره مجرد شارح لأرسطو. لقد درست جيداً العلاقة بين الفلسفة الاسلامية والفلسفة المسيحية ووجدت أن الملك فريدريك استدعى فى القرن الثالث عشر ابن رشد، وهو لم يستدعه جسميا لأن ابن رشد كان قد توفي، بل أعني أن فريدريك طلب من العلماء المسيحيين واليهود أن يترجموا مؤلفات ابن رشد لأنه قيل له إن فلسفة ابن رشد تسمح بمقاومة سلطة الكنيسة

في أوروبا، وكان يرغب في نقل أوروبا من النظام الاقطاعي إلى النظام البورجوازي ابتداء من نشأة المدن. وبعد أن ترجمت أعمال ابن رشد انقسم الفكر الفلسفي في أوروبا إلى تيارين، تيار يتبني أفكار ابن رشد، وتيار يقف ضده. وتلاحظين أن البرت الكبير وتوما الأكويني وهما من عمالقة الفلسفة المسيحية وقفا ضد فلسفة ابن رشد،في حين وقف آخرون معه، وهكذا نشأ التيار الرشدي. فلو كان ابن رشد مجرد شارح لأرسطو لكان الخلاف يدور حول أرسطو وليس حول ابن رشد. وأريد أيضا أن أضيف أنه بالبحث في تاريخ الفلسفة في أوروبا من القرن الثالث عشرإلى القرن الثامن عشر يمكن القول إن فلسفة ابن رشد كانت من أهم جذور حركة التنوير الأوروبية. وقد قدمت بحثين في هذا الاتجاه الأول بعنوان "مفارقة ابن رشد، وقد قدمته في مؤتمر فلسفي دولي عقد بالقاهرة تحت عنوان"الاسلام والحضارة"(١٩٧٩). وقد ذكرت في ذلك البحث أن ابن رشد ميت في الشرق حي في الغرب، وأنه لا أثر له في العالم العربي الاسلامي. تسألينني لماذا لم يكن لابن رشد تأثير في واقعه العربي الاسلامي؟ سأكتفي بأن أروي حادثة لها دلالة كبيرة. فقد أصدر فرح أنطون الذي عاش بين نهاية القرن الماضي وبداية القرن العشرين كتاباً يذكر فيه أن جذور العلمانية موجودة في فلسفة ابن رشد. هاجمه الامام محمد عبده في مجلة "المنار" التي كان يشرف عليها رشيد رضا رغم أنهما كانا صديقين، وجرت بينهما معركة حامية أغلقت على أثرها مجلة"الجامعة" التي كان يشرف عليها فرح أنطون. إنني أذكر هذه الحادثة، وأترك للمفكرين العرب التعمق في مغزاها. أما البحث الثاني فقد ألقيته عام ١٩٨٢ بسان فرانسيسكو في مؤتمر فلسفي دولى كان عن الفلسفة الاسلامية، وقد رأسه مؤرخ الفلسفة الكبير الدكتور محسن مهدي وكان تعليقه على البحث أن صاحبه لفت انتباهنا إلى نقطة هامة وهي أن الفترة

التي انتقل فيها ابن رشد إلى أوروبا لم تدرس، وهذه مسألة ملفتة للنظر، وتقديري أن البحث في هذه الفترة سيكشف عن أبعادها الحقيقية وأن ترجمة أعمال ابن رشد لم يكن الهدف منها معرفة الفلسفة اليونانية بل كان استعمال ابن رشد لمقاومة سلطة الكنيسة واخراج أوروبا من عهود الظلام.

أنت تدعو الآن إلى حركة تنوير عربية تقوم على فلسفة ابن رشد، فماذا تعني أولا بحركة التنوير، وماهي ملامح هذه الحركة؟

يمكننا ايجاز عصر التنوير في أوروبا في العبارة التالية: "لاسلطان على العقل إلا العقل نفسه". وهذه العبارة هي اساس فلسفة ابن رشد التي ألبسها ثوباً عربياً واسلامياً. اذن أنا لا أدعو إلى نقل عصر أوروبى أولا لأن عصر التنوير ليس غربى النزعة بل هو عصر انساني يدخل فى نسيج الحضارة ولكنه اتخذ موقعاً جغرافياً يسمى أوروبا، وكان من الممكن أن ينشأ عصر تنوير في قارة من القارات الأخرى لو كانت الظروف مواتية. ثم ثانيا لم ينشأ هذا العصر من فراغ ولكن نتيجة تراكمات فكرية وحضارية أسهم فيها ابن رشد إلى حد بعيد... لذلك عندما استدعى ابن رشد او أطالب بتأسيس حركة تنوير فأنا في النهاية استدعي لحظة تنويرية من تراثنا.. طبعا أنا أخمن سؤالك: لماذا لم يقم هذا العصر بعد؟ ولماذا لم تتأسس هذه الحركة بعد؟ أجيبك: لأن العقل العربي مشلول. وسوف أتجاوز الشكوى التقليدية للمثقفين الذين يتحدثون عن الاستعمار الذي شل ارادتنا وحركتنا وعقلنا، فها نحن قد تخلصنا من الاستعمار منذ عقود. وسوف أتجاوز الشكوى التقليدية من قهر السلطة لأتساءل: أين هي اذن فاعلية المثقف وذاتيته. إن التأكيد على هذه الشكوى هو انكار لذاتية المثقف وفاعليته في واقعه حيث إن مهمته تتحدد أساسا بمجاوزة الواقع من خلال رؤية مستقبلية. إننى أعتقد أن مشكلة

المثقفين العرب أنهم لا يملكون هذه الرؤية المستقبلية. وهم في الغالب يتحدثون عن المستقبل ابتداء من الماضي ومن حاضر الغرب. لقد بدأت اطرح فكرة الرؤية المستقبلية هذه منذ خمسة عشر عاما. وأنا الآن مغتبط لأن الكل يطرح هذه الفكرة. أما عن الجزء الثاني من سؤالك حول تحديد ملامح هذه الحركة فانني أقول إنه من الصعب تحديدها مسبقاً. فالحركة تتحدد وهي تتجسد في الواقع. فعندما أحددها من الآن أقع فى مطب المذهب المغلق. ومع ذلك فأنا أعتقد أنها ارهاصاً لحركة عقلانية. وعلى المثقف العربي الانخراط في هذه العقلانية ممارسة وفعلاً وليس شعاراً فقط. وبقدر وعينا بضرورة أن تكون لنا رؤية مستقبلية، وبضرورة تحريك الواقع العربي بقدر ماستتبلور هذه العقلانية التي لا يمكن تقديمها وصفة جاهزة.

تدعون إلى حركة تنوير عربية وفي الوقت نفسه تدعون إلى ما تسمونه "بالوعي الكوني" فأين تقع حدود الاتصال وحدود الانفصال بينهما؟

في تقديري أن الحضارة الانسانية واحدة وإن تعددت مستوياتها. وقد كان مسار الانسانية يذهب دائما في اتجاه مجاوزة الواقع بداية من عصر الأسطورة إلى عصر العقل الذي شهد أبرز تجلياته مع تطور العلم. وكان الهدف دائما أن يحقق الإنسان وحدته مع الكون، ولكن على أساس قوانين علمية فى حين أن انشغال الإنسانية كان دائما بعلاقة الانسان بالانسان. والوضع الصحيح في تقديري هو أن نطرح علاقة الانسان بالكون. فلا يمكن للانسان أن يشعر بالطمأنينة في هذا الكون إلا اذا عرف قوانينه وحصل له وعي بها. قد يقال إن هذا ترف فكرى وأنا أجيب: انتبهوا إلى أن العالم مهدد بحرب نووية تفنيه في دقيقتين. إن الكون مهدد بالفناء ونحن نشغل أنفسنا بقضايا فرعية. ولقد اجتمع أخيراً فلاسفة بلغار وسوفيات وأمريكيون في

مؤتمر فلسفي دولي فى سانت لويس بأمريكا عام ١٩٨٦ لا للجدل الايديولوجي بل لدراسة أبعاد هذا الخطر الداهم الذي لا يمكن الحد منه إلا ببلورة وعي كوني.

الشرق الأوسط ١٩٨٨/٦/٦

الغزو

ماهو توصيفك لأزمة الفكر الفلسفي العربي؟ وما هي عوامل وأسباب هذه الأزمة.

أحياناً تبدو هذه الإشكالية كما لو كانت إشكالية وهمية. فأزمة فكر فلسفي عربي تفترض وجود فكر فلسفي عربي وأن هذا الوجود في أزمة، لكن علينا أن نتساءل أولاً. هل هناك فكر فلسفي عربي؟ واضح من السؤال أنك تعتقد بداية في وجود فكر فلسفي عربي في مواجهة فكر فلسفي آخر. دعني أفترض ان هذا الفكر الآخر هو الفكر الفلسفي الغربي، والمواجهة تعني أن هناك وعياً بين الطرفين. ولكن مشاركتي في المؤتمرات الفلسفية الدولية تسمح لي بالقول بأنه ليس ثمة مواجهة لأن الفكر الفلسفي العربي غير وارد في المؤتمرات الفلسفية الدولية لأن المفكرين العرب غير موجودين إلا فيما ندر. وحتى هذه الندرة لا تقدم سوى أبحاث تقليدية.

لكن هناك احتمالات وجود تجاهل من الغرب للعرب. فالصراع بين الشرق والغرب، وخصوصاً على الجبهة الفكرية لم يخمد؟

هل في الإمكان تجاهل أي موجود واع بحقيقة وجوده!! إذا كان هناك وعي بفكر فلسفي عربي فهذا الوعي من شأنه أن يفرض ذاته على الآخرين. فإذا لم تستطع فالتشكك إزاء هذا الوعي مشروع. وعلينا أن نبحث أسباب غفوة الوعي العربي، أو أزمة الوعي العربي، ليس فقط في المجال الفلسفي ولكن في باقي المجالات الأخرى. وإذا توخينا الصدق في الإجابة عن هذا السؤال فلا يكفي رد الأسباب إلى عوامل خارج المجال العربي والاكتفاء بهذا الرد كما يحلو للكثيرين، إذ لابد من أن نتوخى البحث عن عوامل ذاتية، أي في ذاتية المجال العربي، وبالتالي علينا الكشف عن سلبياته. وأعتقد أن هناك اتفاقاً على تدني الثقافة العربية المعاصرة بقضّها وقضيضها.

وما هي هذه الأسباب؟

دعني أبدأ من العام إلى الخاص. فالرأي الشائع في تاريخ الحضارة البشرية عامة أن التقدم لا يتم بدون عملية نقد، ولكن أي نقد؟ نقد الظاهر أم نقد الباطن؟ لو دققنا النظر نلمح أن النقد الملازم للتقدم الانساني هو نقد للباطن، أي نقد للأسباب المعوقة للتقدم الانساني. وهذه الأسباب تدور ـ في المقام الأول ـ على أوهام مترسبة. مثلاً في العصر اليوناني القديم وبالذات بالنسبة إلى سقراط، وأنا أركز هنا على سقراط لأنه أعدم وإعدام مفكر معناه أن ثمة أزمة كان يمر بها المجتمع الاثينى. والمفكر الذي يحاول أن يعري الغطاء الخاص بالأزمة معرض للخطر لأنه يهز مقومات النظام الاجتماعي. والهزة التي أحدثها سقراط هي أنه نزل إلى رجل الشارع والتحم به، وحاول أن يزرع فيه وعياً سياسياً من خلال تحليله للألفاظ المتداولة بحيث يعي أن هناك ألفاظاً يستعملها مشحونة بضباب كثيف تمتنع معه الرؤية الصحيحة. وكل محاورات سقراط تدور على كشف أوهام لغوية هي في حقيقتها أوهام اجتماعية وسياسية وحضارية. والدليل على ذلك أن اتهام سقراط كان يدور حول أنه مفسد للشباب. خذ مثلاً آخر، في القرن السابع عشر حيث بيكون في انجلترا وديكارت في فرنسا. كانت أوروبا وقتها تنتقل إلى نظام اجتماعي جديد هو النظام الرأسمالي متجاوزة النظام الإقطاعي. وهذا الانتقال ينطوي على أزمة في نظام الاقطاع، الأمر الذي استلزم الكشف عن الأوهام المترسبة في هذا النظام والتي تمنع المجتمع من التقدم، فانبرى بيكون وديكارت لمواجهة هذه الأوهام عن طريق تأسيس منهج جديد، أي تأسيس منهج للتفكير. فقال بيكون: لابد من الوعي بالأوهام المعوقة للتقدم. وحصرها في أربعة، واشترط التخلص منها لكي يستخدم الانسان التجربة استخداماً علمياً. أما ديكارت فارتأى أن الأوهام تعشش في مجالات الحياة الاجتماعية

عامة، ولذلك قرر أن يكون شكه كلياً، أي أنه تشكك في أي قول ورد لدى مَنْ سبقوه، وبعدها قرر استخدام المنهج الرياضي لأنه يعتمد على قاعدة أساسية هي قاعدة الوضوح والتميز، وهي في الحقيقة قاعدة ثورية، لأنها تعني نبذ الغموض في شتى أشكاله وصوره. وخلص من ذلك كله إلى ضرورة العقل الناقد لتقدم أي فكر أو حضارة.

وهل يخلو الفكر الفلسفي العربي من العقل الناقد؟

نعم... إنه يخلو من هذه الجسارة العقلية التي تنشد الكشف عن أوهام الفكر العربي المعاصر.

وما طبيعة هذه الأوهام، ولماذا لم يتجاسر العقل العربي على مواجهتها؟

سؤال يصعب أن يجيب عنه مفكر واحد، بل يحتاج إلى مشاركة فكرية، لكن يمكنك تحديد هذه الأوهام إذا عثرت على المحرمات. ويمكن العثور عليها إذا دققنا النظر فيما يحدث الآن في المجتمع العربي. خذ مثلاً مجال السياسة.. ماذا يحدث في هذا المجال؟! في المجال السياسي ممارسة السياسة محصورة في القمة.. أي في السلطة الحاكمة. فكل الاجتماعات العربية التي تتم علي مستوى القمة مجهولة بالنسبة للجماهير، وكل ما نعرفه هوالبيان الختامي الذي يستشعر التفاؤل دائماً بغض النظر عن تدهور الأوضاع. والأحزاب السياسية في الدول التي بها أحزاب هي إما مبررة للسلطة السياسية وإما معارضة. والأحزاب المعارضة معارضة بالانفعال وليست معارضة بالفكر.

حتى الأحزاب الايدلولوجية؟!

نعم ... أقصد الأحزاب الماركسية والقومية بل والدينية أيضاً.. خذ مثلاً الأحزاب الاشتراكية العربية. فاشتراكية هذه الأحزاب اشتراكية

براجماتية. فلا يعنيها تجذير الفكرة لدى الجماهير ولكن يعنيها أن تقول للجماهير إذا وصلنا للحكم وطبقنا الاشتراكية ستحصلون على فائدة وثمرة. ولكن كيف تطبق الجماهير أفكاراً غير متجذرة لديها، هذا لا يحدث في أي مجتمع متحضر يحترم عقل رجل الشارع. وعندما تكتشف هذه الأحزاب مع الوقت أنها ليست جماهيرية فسرعان ما تلقي اللوم على السلطة السياسية، أي على الآخر وليس على الذات. وهكذا نكتشف أن أحزاب المعارضة هي الأخرى تخلو من العقل الناقد. كيف تتصور أنه في إمكانها تربية الجماهير على النقد؟ هذا هو الوهم الذي تقع فيه الأحزاب السياسية المعاصرة في وطننا العربي.

لماذا إذن لم يظهر مفكر عربي حقيقي وأصيل في مواجهة مفكري الغرب؟

ربما لأننا خلطنا الأوراق، خلطنا بين سمة سلبية للغرب وهي الهجمة الاستعمارية، والسمة الايجابية للغرب المتمثلة في تحرير الحضارة الانسانية من أوهامها. والدليل على هذا الخلط هذا الشعار التتاري المرفوع من اليسار واليمين على حد سواء، وهو ما يسمى بالغزو الثقافي. وعلينا لكي نفهم زيف هذا المصطلح أن نحلل لفظ .. الغزو الثقافي. فالغزو مصطلح عسكري يستلزم جيوشاً مهمتها اقتحام الحدود الجغرافية، بحيث يتيح لها هذا الغزو ضم أراض جديدة إليها. أما الثقافة فليست لها حدود إذ هي من صنع البشر في كل مكان وزمان. ولهذا من حق البشر جميعاً تداول هذه الثقافة. وعلى مفكري العرب أن يعوا هذه الحقيقة حتى يمكن التفاعل مع الثقافة الانسانية. فالثقافة في الأصل إنسانية وتتخذ مواقع جغرافية ولكن من الصعب إحداث وحدة بين الموقع الجغرافي والثقافة.

أحمد جوده

مجلة المنتدى ، يونيو ١٩٨٨

العثمانيون

التيارات الفاشية والجماعات الإرهابية هى الوريث الشرعي للدولة العثمانية. ولم يتصد أحد لجوهر هذه التيارات خوفاً منها.

بهذه الكلمات المحددة القاطعة بينّ د. مراد وهبه الجذور الحقيقية لما يعترى حياتنا الفكرية واليومية من تخلف ودعوة للجمود والابتعاد عن تيار الحضارة والتقدم. ويكشف د.مراد وهبة حقيقه الأزمة الفكرية والحضارية التى نعيشها الآن.

إذا تصفحنا خريطة العالم العربي فسوف تفجعنا الصورة، وسوف نكتشف بسهولة تخلفه، بل واستمراءه أيضاً لهذا التخلف. فهذا هو حاله منذ ثمانمائة سنة، عاشها كل منا دون أن يأرق له جفن أو يذق طعماً لتنوير أو اصلاح. وهذا ليس غريباً ولا مدهشاً.. على عالم يجتث جذور نهضته.. ويتجاهل عناصر قوته.. التى اكتشفها - منذ زمن ـ دعاة تطوره وتحرره.. الذين نادوا بأن "لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه".. و"لاسلطة دينية في الإسلام" .. وأنه "إذا اختلف النص مع العقل.. فالعقل له الغلبة!". كان هذا قبل ثمانمائة عام من الآن..كان باب الاجتهاد مفتوحاً على مصراعيه. والتلاقح الثقافى بحضارات العالم على أشده. وبينما أدرك العالم الأوربي هذه الأفكار التحررية.. وراح يطهر عقله على ضفافها.. ويتخلص من عصوره الوسطى مؤمناً بالتفكير النسبى.. كافراً بكل ما هو مطلق من الأفكار، تسللنا نحن - دون خجل أو وجل - إلى عالم الخرافة .. وانكفأنا على ذواتنا، وأصبح همنا طمس رموزنا الفكرية. ألسنا نهيل التراب والطين على عصور التنوير والإصلاح! مأساتنا أن نكستنا الأولى، التى أصبح علينا إزالة آثار عدوانها

الآن، هى تدمير أفكـار ابـن رشـد، ومعهـا نتخلـص مـن بذور التفكـير النسـبي (العلمانية) التى أطلت علينا برأسـها منـذ ثمانيـة قـرون.. علـى يديـه. جـذور التنوير كانت عند ابن رشد، عندما آمن بفكرة" الفحـص الحـر للنـص الدينـي" دون اعتبار للسلطة الدينية. كان ذلك نتاج الانفتـاح علـى الثقافـات المختلفـة ـ رومانية ويونانية، وما كان من أمر الترجمات، وهضم الفلسفات، ونحو ذلـك. وعندما أطلق ابن رشد صيحاته تلك كان ذلـك ارهاصـاً لعصـر لتنويـر. لكـن صرخاتـه ذهبـت بعيـداً عـن وجـه العصـر. فعندمـا وطئتنـا الدولـة العثمانيـة بسنابكها انطمس ابن رشد إلي الأبد. ومنذ هذا الوقت وعالمنا العربـي خـارج إطار الحضارة الإنسانية. فلا الحملـة الفرنسية علـى مصـر أفـرزت عوامـل تحرر، ولا مدعو الاصـلاح سـاروا فـي الطريـق الصحيـح. فنـابليون انشـغل بنـهب مصـر، ورفاعة الطهطاوى انشغل بالشكل دون المضمون. ونفس الخطأ وقع فيه أغلب مفكرينا وعلمائنا. فلقـد انفتحـوا علـى ثقافـة أوروبـا.. وعـادوا بأفكار وأنماط مختلفة في فنون القصة.. والمسرحية.. ولكن أسـفر هـذا كلـه أيضاً عن إفرازات لا تزيد على كونها.. شكلاً بدون مضمون. فيكتب توفيـق الحكيم مسـرحه دون أن يكشـف فيـه عـن" جـذور الوهـم" التـي نعيشـها.. ولا يجرؤ أن يكتب الحكيم كلمة واحدة مما يتحدث به فـي غرفتـه مـع المفكريـن والكتاب! جذور الوهم تضـرب فـي أعمـاق عالمنـا العربـى منـذ زمـن بعيـد.. عندما أصبح كل شيء محرماً. والسبب في ذلـك الدولـة العثمانيـة. ذات مـرة قدمـت بحثـاً عـن"المدينـة العربيـة المعـاصرة" وقلـت فيـه إنهـا خـارج إطـار الحضارة الإنسانية، فما كان من د. أحمد عـزت عبدالكريـم ـ رئيـس جامعـة عين شمس الأسبق ـ إلا أن أوسعنى انفعالاً وشن حملة شعواء علىّ. قال لـى: لم أستفد من بحثك غير العنوان.. فلما سألته عن الأفكـار قـال لـى" مرفوضـة كلها"، وسوف نعقد جلسة، فى" سمنار التاريخ الحديث"، لكى نهاجمك.

قلت: ومتى تدعونني لحضوره.. قال: مستحيل ندعوك. وعلمت فيما بعد أنهم عقدوا جلسات طويلة.. لنقدي. كان برتراند راسل يجمع طلابه أسبوعياً ويتحاور معهم. ولما سئل عن السبب قال بكبرياء: " لكي أجعلهم متحضرين، فأنا أعلمهم كيف يمارسون النقد في السياسة.. وفي الدين".. وهنا "العقدة".. فهذان المجالان من المحرمات الثقافية في العالم العربي. فنحن مثلاً لا نستطيع أن نقوم بتطوير اللغة العربية..! ولن ننجح في بدء عملية التنوير ما لم نطور لغتنا العربية. لكن لا أحد يستطيع الاقتراب من هذه المنطقة. وأنا، هنا، أستشهد بما حدث للويس عوض. فقد صودر كتابه "مقدمة في فقه اللغة العربية". نحن أمام أصولية دينية نشطة. ليست عندنا فقط، وإنما هى تمتد لتحوطنا من أمريكا حتى اندونيسيا. والأنكى أن العثمانيين يتصورون أنهم وحدهم يملكون الحقيقة المطلقة. والأشد عذاباً أنهم يرفضون الثورة العلمية والتكنولوجية. فالاتحاد السوفيتي شيطان رجيم، فمن الضرورى عدم استيراد الفكر منه، وأمريكا حية رقطاء ونبت التبشير، فلا يجوز التعامل معها. أما ثالثة الأثافى فهى رفض أى تأويل للتراث.. واغلاق أبواب الاجتهاد، وهذه هى المعركة الحقيقية.. ومن أسف أنه لا جنود ولا عتاد ولا ميدان. الوعى النقدى (العقل الناقد) هو الذى يمزق أستار الخرافة، ويكشف جذور الوهم لرجل الشارع ولجموع المثقفين. ففى أوروبا كان الفيلسوف يكتب بلغة معقدة، ويتحدث بطريقة أكثر تعقيداً، ثم يأتى المثقفون أو خريجو الجامعات فيبسطون هذه اللغة للجماهير، ويصل الفيلسوف بأفكاره للناس. ففى هذه المجتمعات الفلسفة ليست ترفاً، وإنما هى صلب التطور. ومضى زمان.. وجاء زمان انعدم فيه الفلاسفة، وصارت الفلسفة رهينة جدران المكتبات. وأما المثقفون فامتنعوا عن ممارسة التفكير.. وبدأ هؤلاء أيضاً يأخذون من فكر رجل الشارع وبدلاً من أن يقودوه.. راح هو

يقودهم.. حتى أنهم أخذوا لغته.. وعاشوا على بضاعته. عوامل القوة كانت في العصر العباسي عندما كان هناك انفتاح على الثقافات اليونانية..بدون تحفظ، وبالتالى حدث التأثير.. والتنوير، وكانت قمة هذا العصر هى عهد الخليفة المأمون حيث امتد التأثير إلى أوروبا.. كانت البداية عند ابن رشد، وعنده أيضاً كانت النهاية بعد الانغلاق على الثقافة ودخول كل شئ دائرة التحريم. وعندما تكثف الاهتمام بالنقل وإلغاء العقل فقد عالمنا العربي كل شيء، وأصبح خارج إطار الحضارة الإنسانية كما أقول - وهى ليست رؤية تشاؤمية بقدر ما هى رؤية علمية. الفلسفة ليست لها معركة مع السلطة، إنما معركتها مع رجل الشارع. فمن مصلحتها تجسير الفجوة بين المثقف والجماهير لأننا بحاجة إلى ثورة ثقافية تعالج أسباب تخلفنا من داخلنا. وكفى نحيباً وعويلاً والقاء كل تبعاتنا على الاستعمار. فهذه العبارة أصبحت ممجوجة. وفى تصورى أنه خطأ فادح أن نلقى بكل مصائبنا على هذه"الشماعة" - رغم خطورة الاستعمار وفداحة مؤامراته - لكنى أتصور أننا يجب أن ننظر بوعى إلى العوامل الذاتية. نبدأ بتطهير عقولنا من الخرافة، والانفتاح على كل الآراء. والإيمان بالتفكير النسبى. ومن واجبنا أن نخفف من نغمة العوامل الموضوعية التى غرقنا فيها حتى الأعماق.

محمود الشربينى
روزاليوسف ١٥/٨/١٩٨٨

التراث

العقل الناقد والرؤية المستقبلية هما المسألتان اللتان ينصب عليهما هذا الحوار مع المفكر المصري د. مراد وهبه، أستاذ الفلسفة فى جامعة عين شمس.

يرى الدكتور مراد وهبه أن التراث هو في الأصل رؤية مستقبلية تجسدت، ولكننا إذا وقفنا عند هذا التجسيد، أو عند هذا التراث، دون اعادة النظر فيه، فاننا لن نتحرك، لذلك لابد، من أجل صياغة رؤية جديدة مستقبلية، من اخضاع هذا التراث لتأويل جديد.

وفي الحوار يبدي د. مراد وهبه رأيه في ابن رشد، وعما إذا كان فيلسوفا، أم مجرد شارح لأرسطو، وفي محاولات د. حسين مروة ود. الطيب تيزيني في تفسير التاريخ العربي وفق منهج ماركسي جدلي، ويعلن انحيازه إلى الفلسفة الاسلامية في عصور ازدهارها مع تراث انساني هو التراث اليوناني، فأمكن لهذا التراث الأخير أن يحدث تأثيراً في التطور. وهذا ما حدث فعلا في العصر العباسي.

قلت للدكتور مراد وهبه: في الكتابات الفلسفية التي قرأتها لكم إلحاح على فكرة "العقل الناقد" وضرورة نقد الماضى. أحب أن أعرف سبب هذا الالحاح.

أولا هذه الفكرة تستند إلى رؤية معينة بالنسبة للتاريخ وللثقافة. وفي تقديري أن التاريخ يتحرك ابتداء من المستقبل وليس من الماضي بمعني أن الرؤية المستقبلية هي التي تدفع التاريخ إلى التقدم. هذه الرؤية المستقبلية في علاقتها بالماضي تستلزم اعادة النظر في الماضي بحيث يمكن أن يسهم الماضي في هذا التجسيد للرؤية المستقبلية، ولكن في هذه الحالة لن يكون الماضي على ما كان عليه، وانما سيكون ماضياً جديداً إذا جاز لنا هذا التعبير، أي اخضاع الماضي لتأويل جديد.

في هذه الحالة نقول إن الرؤية المستقبلية عبارة عن ايديولوجيا، وهذه الايدولوجيا عندما تتجسد في الواقع تتحول إلى ثقافة أو إلى ما نسميه تراثا، ولكن إذا وقفنا عند هذا التجسيد، أي اذا وقفنا عند هذا التراث، فلن نتحرك، فلابد اذن من أن تنشأ من جديد رؤية مستقبلية ثم تتجسد هذه الرؤية المستقبلية وتتحول إلى ثقافة او إلى تراث وهكذا دواليك..

اذن التراث ليس مقدساً، التراث هو في الأصل رؤية مستقبلية قد تجسدت. اذن هذه الحركة التاريخية تستلزم باستمرار تأويلاً جديداً.

هنا يساعدني ابن رشد في توضيح هذه الفكرة. فهو عندما اتجه إلى التراث طرح مقولة التأويل. ماذا يعني التأويل؟ يعني اعمال العقل في النص الديني، بل ذهب إلى أبعد من ذلك وقرر ضرورة اخضاع النص الديني للعقل، ولكنه في هذه الحالة واجه صعوبات معينة، وهي أن الجمهور قد ثار على هذه المقولة ومن هنا قسم ابن رشد البشر إلى قسمين: النخبة والجمهور، والنخبة هي التي تمارس هذا التأويل. ثم طرح مسألة الظاهر والباطن.

هذا كان في ما مضي، ولكن الآن في عصر الثورة العلمية والتكنولوجية لا يمكن ابعاد الجمهور عن أية حركة اجتماعية أو ثقافية، فهو منغمس بالضرورة فيها بحكم وسائل الاتصال الجديدة التي محت أية مسافة بين النخبة والجمهور.

وهنا لابد أن نصطدم بالجماهير. وأنا حينما أطرح الصدام مع الجماهير لا يعني ذلك تجاهل السلطة، ولكن يعني أن القضية الأساسية في التقدم مرتبطة بوعي الجماهير أكثر مما هي مرتبطة بوعي آخر غير الجماهير، أى أن التنمية، سواء كانت تنمية اقتصادية أوثقافية، لا يمكن أن تتم الآن في هذا العصر إلا بالجماهير. ومن هنا فاذا اتفقنا على أن التأويل

الذي كان يقصده ابن رشد معناه لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه، فهذه المقولة بالفعل تبنتها الحضارة الأوروبية. ومن هنا أيضا لا توجد قسمة ثنائية بين الحضارة الاسلامية والحضارة الأوروبية إذا اعتبرنا أن ابن رشد هو الجسر الذي تعبر عليه الحضارتان جيئة وذهاباً. ولكن الذي حدث هو أن التنوير الذي روج له ابن رشد استقر في أوروبا، وانعدم في العالم الاسلامي، ومن هنا أنا ادعو إلى تأسيس حركة تنوير عربية تستند إلى ابن رشد.

ما الصورة التي يتخذها ابن رشد في ذهنكم؟ هل هو الشارح الأعظم لارسطو، أم أنه مؤسس لخط فلسفي جديد يمكن الاستفادة منه حتى في وقتنا الراهن؟

الشائع عن ابن رشد أنه شارح. وأنا أعتقد أن ثمة مؤامرة في هذا المصطلح. إن القول بأن ابن رشد شارح لأرسطو يعنى أنه لم يقدم جديدا إلى البشرية، وإنما هو مجرد مردد لأرسطو. ولكن حقيقة الأمر أن ابن رشد ليس شارحا لأرسطو، وانما هو فيلسوف استثمر فلسفة أرسطو لتدعيم مقولة جديدة أتى بها ليست واردة في فلسفة أرسطو برمتها، وهي مقولة تأويل النص الديني، أو العلاقة بين النص الديني والعقل البشري. الغزالي رفض رفضاً باتاً إعمال العقل في النص الديني، وطالب بالالتزام بالمعنى الحرفي، والنتيجة النهائية التي انتهينا إليها من مقولة الغزالي هي تدمير الفلسفة في المشرق العربي. وحاول ابن رشد في المغرب العربي أن يدمر مقولة الغزالي وذلك بتأليفه كتاب"تهافت التهافت " ولكنه لم ينجح. فقد اضطهد وأحرقت مؤلفاته وانتهت عملية التأويل التي كان ابن رشد يريد أن يروج لها. ولكن هذه المقولة انتقلت إلى أوروبا، وبدأ الصراع في أوروبا حول ابن رشد في داخل الكليات المسيحية. وهناك فلاسفة حرموا من السلطة الكنسية

بسبب مؤازرتهم لآراء ابن رشد. وبعد ذلك كله انحصر ابن رشد في أنه مجرد شارح وهذا وهم.

ألا ترى أن هناك أوهاماً كثيرة شائعة في تراثنا الفلسفي بالذات؟ وأين هي مظان هذه الاوهام؟

أعتقد أننا نحيا على كثير من الأوهام في العالم العربي. واذا سلمنا بذلك معناه غياب العقل الناقد. وفي تقديري أن العقل الناقد هو العقل القادر على كشف جذور الوهم. فاذا كنا نعيش على أوهام، فمعنى ذلك غياب العقل الناقد، وبالتالي لا تستطيع أن تتحاور مع مَنْ يختلّف معك. ومن هنا ينشأ الصراع. وحقيقة هذا الصراع أنه صراع بين مطلقات، بينما الصراع ينبغي أن يكون في إطار ما هو نسبي. وما هو نسبي لا يمكن أن ينشأ عنه حروب، لأن اقرار النسبي هو اقرار الحق في الاختلاف.. كثير من المثقفين يدعو إلى الحق في الاختلاف، لكنه لا يدرك الارتباط بين الحق في الاختلاف وبين ضرورة نسبية المعرفة.. فليس ثمة مبرر لأن ادعو إلى الحق في الاختلاف وأنا مقتنع بأني أملك الحقيقة المطلقة. إقرار الحق في الاختلاف يستلزم اقراري بأن الحقيقة التي أملكها نسبية، وهي في حاجة إلى حوار. هنا أعتقد أننا في حاجة إلى حوار ثقافات بحيث يمكن ان نصل إلى تحقيق هذه المقولة وهي أن المعرفة نسبية.

أما القول بأن علاج توهم امتلاك المعرفة المطلقة بالديمقراطية فإنني أقول: إن هذا الشعار قد أفرغ من مضمونه لكثرة استعماله في العالم العربي.

هل تعتقد أن تراثنا الفلسفي العربي القديم قد كُشف كله؟ وما الأشياء التي ينبغي أن يعاد النظر فيها مرة أخرى؟

إذا حصرنا التراث في علم الكلام والفلسفة الاسلامية، فأنا أعتقد أن الانحياز ينبغي أن يكون للفلسفة الاسلامية، وليس لعلم الكلام، لأن علم الكلام

نشأ في مواجهة قضية واحدة، وهي قضية الشرك في مقابل التوحيد، وبدأ علم الكلام ينفذ إلى جميع القضايا الانسانية في إطار التوحيد المعارض للشرك، فكبل العقل الانساني، بمعنى أن علم الكلام يرفض اللامتناهي في الرياضيات، وأن اللامتناهي في الرياضيات يعني الشرك، لأن الله لامتناه، فكيف يمكن أن نسمح بلامتناه آخر أيا كان هذا اللامتناهي؟ اذن علينا إما أن نحذف مقولة اللامتناهي من الرياضيات أو نعدم الرياضيات. مقولة أخرى في علم الكلام هي مقولة العلة. علم الكلام يحذف مقولة العلة. لماذا؟ لأن الله هو العلة الأولى والوحيدة. فاذن عندما نبحث في العلل الطبيعية فإن علم الكلام يعترض بدعوى أن هذا شرك بالله، أى إضافة علة إلى علة الله.

الفلسفة الاسلامية مشروعة لأنها تعاملت مع تراث انساني وهو التراث اليوناني، تعاملت مع ما هو نسبي فأصبح من الممكن لهذا التراث الأخير أن يحدث تأثيراً في تطوير الفلسفة الاسلامية. وهذا ما حدث في العصر العباسي.. حدث فيه ما نتباهى به، وهو تبني النسبية. أما الآن فالعالم الاسلامى غير مهيأ لاستخدام مقولة النسبية، أي لاستخدام العقل الناقد. ومن جديد أعود إلى قضية العقل الناقد وأهميته.

وما رأيكم بتأويلات د. حسين مروة وكذلك تأويلات د. طيب تيزيني المادية للفلسفة العربية الاسلامية. لقد أوّل كلاهما التراث الفكري الاسلامي تأويلا ماديا وقالا إنه مملوء بالبذور والنزعات المادية، فهل هذا صحيح بنظركم؟

هذه مسألة تأويل، ومسألة التأويل هنا خاضعة للرؤية المستقبلية. إذا كانت رؤيتك المستقبلية لها أسس مادية فأنت بالتأكيد ستؤول التراث الاسلامي في اطار هذه الرؤية المستقبلية. إذن أنا قضيتي ليست البحث عما اذا كانت توجد نزعة مادية في التراث الاسلامي أم لا لأن معنى ذلك أنني منشغل بماض معزول. لكن أنا قضيتي تكمن في تحديد الرؤية المستقبلية

التي نريدها للعالم العربي والاسلامي، لأنه في اطار هذه الرؤية يكون الجواب.. إن ما نشكو منه فى المجتمع العربي هو ثنائيات تصل إلى حد إحداث صراع. مثل الثنائية بين المرأة والرجل، والثنائية بين الروح والبدن، وبين الروح والمادة. وقس على ذلك ثنائيات كثيرة. اذن عندما أنظر إلى التراث لابد أن انغمر في الثنائيات، وأحاول أن أعطي تأويلا جديدا بحيث أبين مبررات الثنائية قديما، أو أبين عدم دواعي هذه المبررات في القرن العشرين. إذا أنا وضعت في الرؤية المستقبلية عزل الحضارة الاسلامية عن الحضارة العالمية وطالبت بخضوع الحضارات الأخرى للحضارة الاسلامية كما تنشد ذلك الأصولية، هذا يعطي تأويلا للتراث تحذف منه الفلسفة الاسلامية، وبالتالي يحذف منه ابن رشد. ولكن إذا أنا تصورت رؤية مستقبلية للعالم الاسلامى تدور على أن الحضارة الاسلامية هي جزء من الحضارة الانسانية، فان هذه الرؤية تسمح لي بتأويل آخر للتراث. اذن ليست المسألة فيما اذا كان التراث العربي ماديا أم لا، ولكن المسألة هي ماذا أريد من الرؤية المستقبلية؟.

جهاد فاضل

القبس، ١٩٨٩/٨/٣

المحرم

هل ترى أن إنشاء دوائر قضائية لحل مشاكل الفكر والرأى يعتبر المخرج من هذه الملهاة الثقافية التى نعانى منها؟

الدوائر القضائية لا تصلح إطلاقاً فى ابداء الرأى فى الابداع لأن هذه المسميات فى حقيقتها هى الاسم الحركى لمحاكم التفتيش، وتعنى عودة فعلية لمحاكم التفتيش لسبب بسيط وهو عدم امكان الحكم على مشروعية فكرة إلا فى إطارين: الأول مسار التطور الحضارى والثاني هو الحوار الذى يدور حول هذه الفكرة بين أهل الفكر. وبهذه المناسبة أريد أن أذكر القراء بما حدث لجليليو من محاكمة إتخذت طابعاً دينياً، ثم اتضح بعد ذلك صواب نظريته التى كان لها فضل كبير فى دفع المسار الحضارى إلى مزيد من التقدم.

إذن ما رأيكم فى مسألة تجريم الفكر والابداع الإنسانى؟

تجريم الفكر أياً كان، هو في حد ذاته، جريمة، لأنه ليس من حق أى إنسان أن يتخذ من نفسه حاكماً على أفكار البشر. فالأفكار ذات طابع نسبى، فما كان خاطئاً فى فترة، قد يكون صائباً فى فترة أخرى. والقيم مثلها فى ذلك مثل الأفكار إذ هى من صنع البشر. فالبشر أنفسهم مسئولون عن انتقاء وغربلة الغث من الثمين بالنسبة لهذه القيم إستناداً إلى المعيار العقلانى الذى ينبغى أن يكون معياراً فى حكمنا على القيم وعلى غيرها. وتجريم الفكر مردود إلى ما يمكن تسميته بالمحرمات الثقافية وهذه المحرمات من شأنها أن تقتل العقل الناقد الذى هو أساس العقل المبدع. والعلاقة بين المحرمات الثقافية والعقل الناقد المبدع علاقة عكسية، فكلما ازدادت المحرمات قل النقد والابداع وسيطر التخلف.

هذا الحديث يجرنا للتساؤل عن الفرق بين حرية الابداع والفوضى الفكرية؟

إن معيار هذه التفرقه على النحو الآتى: الابداع، فى حقيقته وجوهره، منوط بتأسيس علاقات جديدة تجسيدها فى الواقع يفرض عليه أمراً جديداً يدفع إلى تقدم البشرية. والأمثلة على إبداعات البشرية من هذا النوع عديدة. أما الفوضى الفكرية فسمتها الوحيدة أنها عاجزة عن تغيير الواقع. ولهذا فالعلاقة بين الفوضى والتغيير علاقة عكسية، أى أنه كلما أبدع الانسان قلت الفوضى الفكرية، وكلما قل الابداع كثرت الفوضى الفكرية.

ما تعليق د. مراد وهبه على المشاكل الثقافية فيما يختص بالابداع مثل رفع قضية ضد د. لويس عوض، أو حرق بعض الكتب؟

رفع هذه القضية ضد د. لويس عوض علامة صارخة علىالتخلف الحضارى، لأن الذى يجرؤ على رفع مثل هذه القضية يعنى أن ثمة مناخاً ثقافياً متخلفاً سائداً.

مجلة الاذاعة والتليفزيون٢٣/١٢/١٩٨٩

العلمانية

سألت د. وهبه عن إشكالية التنوير خصوصا أنها طرحت في غير منتدي ولقاء فكري كان آخرها مؤتمر الجمعية الفلسفية الأفرو - آسيوية الذى كان هو رئيساً له. فما الذي تعنيه بالتنوير والثقافة.. وهل ثمة تناقض بينهما؟

بالطبع هناك تناقض أو قل اختلافا بين التنوير والثقافة. فالتنوير ظاهرة حضارية تخص البشرية برمتها، ومن ثم يمكن تأسيس حضارة انسانية واحدة إنطلاقا من التنوير. وهذا مناقض لمفهوم الثقافة التي أراها محكومة بموقع جغرافي وتراث خاص يميز كل موقع جغرافي عن الموقع الآخر. لهذا فإن نشأة الثقافة مردودة إلى الانقلاب على رؤية التنوير للطبيعة البشرية من حيث إنها نمط موحد.

هذه هى الاشكالية الأولى التى تطرحها الندوة، أما الإشكالية الثانية وهي الخاصة بما يسمى عصر التنوير المصري، فهو موضع شك. فثمة نفر من المتنورين أمثال علي عبد الرازق وطه حسين ونجيب محفوظ ولويس عوض كان القاسم المشترك بينهم أنهم تأثروا بالتنوير الأوروبى، وأن لكل منهم كتاباً مصادراً: "الاسلام وأصول الحكم" لعلى عبد الرازق، و"في الشعر الجاهلي" لطه حسين، ورواية "أولاد حارتنا" لنجيب محفوظ، و"مقدمة في فقه اللغة العربية" للويس عوض. والمصادرة هنا هي المصادرة للتنوير على الرغم من أن هؤلاء جميعاً لم يكونوا تياراً تنويرياً وإن مر كل واحد منهم بلحظة تنوير فحسب لا نجد لها اليوم أى اثر.

واذا كان هناك شك يصل إلى حد نفي أن مصر قد مرت بعصر التنوير منذ مائة عام فهل ثمة مبرر لبحث قضية التنوير والثقافة؟

هناك أكثر من مبرر لذلك. أولها احتفال مصر نفسها بمرور مائة عام على ما يسمى عصر التنوير المصري، كما يحتفل العالم بمرور مائتي عام على عصر التنوير الأوروبي. هذا عن التنوير أما عن الثقافة فقد قرر اليونسكو الانشغال بها لمدى عشر سنوات ابتداء من عام ١٩٨٦ من أجل توظيفها لمصلحة التنمية، فصك مصطلح" التنمية الثقافية" كبديل عن مصطلح "التنمية الاقتصادية" بسبب العلاقة الحميمة بين الثقافة والتنمية.

أضف إلى ذلك الرؤية الأساسية التي ترد تخلف العالم الثالث إلى غياب عصر التنوير، وامكانية توظيف الفلسفة لمصلحة تقدم البلدان الأفرو ــ آسيوية، وقد كانت هذه الرؤية هى الإطار المحوري لتأسيس الجمعية الفلسفية الأفرو ـ آسيوية.

اسمح لي في اطار الشك في وجود عصر التنوير المصري والعربي أن أتساءل عن وجود مفكر عربي معاصر يحمل صفة الفيلسوف أو " صاحب النظرية الفكرية" محددة الأطر؟

منعاً للإحراج أوضح في البدء أن منح لقب الفيلسوف، كباقي الألقاب، ليس مسئولية فرد بعينه، ولكنه مسئولية المجتمع الفلسفي أو الجماعة الفلسفية الدولية إذا جاز التعبير، وبالتالي فالأولي بهذا السؤال أن يوجه إلى هذه الجماعة. وفي تقديري أنه من الصعب القول بوجود فلسفة ما في المجتمع العربي بعد نكبة الفيلسوف الاسلامى العظيم" ابن رشد" في القرن الثاني عشر، لأننا لو تأملنا ما حدث لابن رشد من حرق لمؤلفاته ونفي لقريته أليسانة، لوجدنا أن السبب مردود إلى مفهوم التأويل الذي طرحه هذا الفيلسوف العظيم، بمعنى البحث عن المعنى الباطن للنص الديني. وبالطبع مثل هذا البحث يتطلب إعمال العقل الانساني في النص الديني وبالتالي لا يحق لأي مسئول أن يزعم احتكار الحقيقة المطلقة. ومفهوم التأويل هذا

يفضي بدوره إلى قتل جرثومة الدوجماطيقية (التعصب)، كما أنه يفضي في المقابل إلى ما يمكن تسميته بالتسامح الثقافي، ويسمح بالفعل بافراز فيلسوف عربي واسلامي، لأنه سيسمح بإعمال العقل الناقد الذي هو أساس الابداع الفلسفى.

وهل يعني هذا أن الفكر العربي منذ القرن الثاني عشر لم يعرف فيلسوفا أو مفكرا تبنى مفهوم التأويل وسمح بإعمال العقل الناقد؟

في الحقيقة لم يحدث أن جرؤ مفكر عربي او اسلامي على ذلك. وحتى أولئك الذين حاولوا - بطريق غير مباشر - أن يعبروا بشكل ما عن مفهوم التأويل، مثل الشيخ علي عبد الرازق وطه حسين، فقد صودرت مؤلفاتهما، وتوقفا عن السير في هذا الطريق تحت ضغط الهجوم المضاد من قبل الأصوليين، لأن الأصولية، في حقيقتها سواء كانت مسيحية أو اسلامية أو يهودية، تلتزم بحرفية النص الديني، وبالتالي يزعجها إعمال العقل الناقد. وأذكر في هذا الصدد محاولة فرح انطون صاحب مجلة "الجامعة" في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فى بث روح العلمانية فأغلقت المجلة دون أن تحدث أى أثر فى الواقع الفكرى العربى.

لكن هل يرجع عدم احداث مثل هذا الأثر إلى الهجوم الشرس على العلمانية.

أعتقد أن السبب يرجع إلى وهم مفاده أن العلمانية تعني الالحاد أو الزندقة، ذلك أننا إذا رجعنا إلى أصل كلمة "علمانية" سواء في اللغة الأجنبية أو العربية سنجد أنها مردودة إلى العالم أو العلم (بفتح العين). والمقصود هنا النظر إلى العالم على أن له بعدا تاريخياً، أي بُعداً زمانياً. وكل ما هو زماني هو نسبي. ومعنى ذلك أننا ينبغي أن نفكر في الظواهر الدنيوية على أنها ظواهر نسبية. ومعني ذلك أن العلمانية تعني التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق.

وبماذا تفسر هذا الهجوم الأصولي الكاسح ضد المفكرين كافة الذين حاولوا الاقتراب من العلمانية؟ هل يرجع السبب إلى عدم تبني الشارع العربي لمنهج العلمانية، أم هو ضعف الأطروحات الفكرية للمفكرين العرب العلمانيين؟ وبمعنى أعم أين هؤلاء الفلاسفة والمفكرون من الشارع العام؟

في البداية أوضح أنني شاركت في عقد مؤتمر دولي فلسفي تحت عنوان "جذور الدوجماطيقية" ودعوت فلاسفة من مختلف أنحاء العالم للبحث عن العوامل التي تدفع الانسان إلى التعصب. وفي مؤتمر آخر تحت عنوان: "الفلسفة ورجل الشارع" أردت أن أعيد ماحدث من انشقاق بين الفيلسوف ورجل الشارع بعد محاكمة سقراط. وأذكر أنني تحاورت في هذا المؤتمر مع "بائع بطاطا" وفطنت لحظتها أنني في واد وبائع البطاطا في واد آخر، واكتشفت أن الكارثة هي أن رجل الشارع هو المنوط به عملية التنمية وليس الفيلسوف. وطالما ظل رجل الشارع متخلفاً، فلن يكون للفيلسوف هنا أي دور. وهذه معضلة حقيقية لأن الجماهير من السهل عليها أن تقع في براثن الأصولية، بمعني أن حرمان هذه الجماهير من إعمال العقل من شأنه أن يفضى إلى استسلامها لهذه الأصولية. فضلا عن التخدير المميت الذي تمارسه وسائل الاعلام وفي مقدمها التلفزيون. وفي هذا الاطار - اطار الكسل العقلي لدى الجماهير- زحفت ظاهرة اقتصادية جديدة أطلقت عليها في السبعينات اسم "الرأسمالية الطفيلية" وتعني الحصول على أرباح فلكلية بلا جهد.

الكفاح العربي، ١٩٩٠/١/٢٩

التعليم

منذ عدة سنوات، وأنتم تعرفون الانسان بأنه حيوان مبدع.. فهل معنى ذلك أنه كف عن أن يكون حيواناً اجتماعياً كما يقول غيركم من الفلاسفة؟!

لقد قدمت أبحاثي عن الابداع ابتداء من عام ١٩٧٦ إلى العديد من المؤتمرات الفلسفية الدولية حتى وصلت فى النهاية إلى تعريف مؤداه أن الانسان حيوان مبدع، وذلك استناداً إلى نشأة الحضارة الانسانية بعد انتهاء عصر الصيد ودخول الانسان إلى عصر الزراعة. ففي عصر الصيد كانت العلاقة بين الانسان والبيئة الخارجية علاقة أفقية، بمعنى أن الانسان البدائي فى عصر الصيد كان متكيفاً مع الطبيعة. وعلى قدر ما تعطيه من حيوانات يقتلها ويغتذى بها على قدر ما يحيا. ولكن حدثت فى عصر الصيد أزمة طعام بسبب ندرة الحيوانات نتيجة لقتلها وهجرتها لتغيرات مناخية، وهو الأمر الذى أدى بالانسان إلى الهجرة حيث استقر به المقام فى وديان الأنهار ليبتدع ما يسمى بالتكنيك الزراعي. وأقول ابتدع لأن هذا التكنيك الزراعي لم يكن موجوداً في عصر الصيد، وإنما أوجده الانسان بسبب ظروف حياته الجديدة. وتحولت الأرض الخالية من الطعام إلى أرض قادرة على توفير فائض من المحاصيل الزراعية بحيث لا يواجه الانسان مرة أخرى أزمة طعام. ومغزى هذا التعريف أن العلاقة بين الانسان والطبيعة تغيرت. ولم تعد علاقة أفقية كما كانت فى عصر الصيد، بل أصبحت علاقة رأسية، بمعنى أن الانسان أصبح فى امكانه أن يتجاوز البيئة الخارجية، وأن يكيف هذه البيئة طبقاً لحاجاته الانسانية المتزايدة. ومع نشأة الزراعة دخل الانسان فى علاقات مع أخيه الانسان، وتكونت فى النهاية المجتمعات التى تنطوى على مؤسسات وأنظمة، وهو الأمر الذى استلزم من الانسان أن ينخرط فى

فهم وتحليل هذه العلاقات. ومن هنا نشأ التعريف التقليدى بأن الانسان حيوان اجتماعي أو حيوان سياسى، بمعنى أن الانسان لا يستطيع أن يكتسب الصفة الانسانية إلا من خلال كونه عضواً فى مجتمع. ولكن بعد محاولات الانسان غزو الفضاء والبحث عن سبل الحياة فى الفضاء يمكن القول بأن هذا الاتجاه العلمى لاحياء العلاقة بين الانسان والطبيعة يستلزم منا التركيز على تعريف الانسان بأنه حيوان مبدع.

ولكن احتكاك الانسان بالطبيعة، مرة أخرى، عن طريق غزو الفضاء لا يعنى انسلاخ الانسان الفرد عن محيطه الاجتماعي. وهنا ثمة سؤال لابد أن يثار: هل يختلف ابداع انسان القرن العشرين عن ابداع انسان عصر الزراعة؟!

إذا كان تعريف الانسان بأنه حيوان مبدع مردوداً إلى نوعية العلاقة بين الانسان والطبيعة فقد صككت مصطلحاً علمياً هو "الابداع الجماهيرى" متأثراً فى هذا الصك بمغزى الثورة العلمية والتكنولوجية التي سمحت لنا بأن نشيع الأسلوب العلمي على نطاق جماهيرى بواسطة وسائل الاعلام الجماهيرية. وهناك أيضا الثقافة الجماهيرية وغير ذلك من الوسائل الجماهيرية التى تستخدم الأساليب العلمية فى حياتنا المعاصرة. ومنذ عدة سنوات عقدت مؤتمراً فلسفياً فى القاهرة تحت عنوان "الفلسفة والانسان الجماهيرى". والانسان الجماهيرى هو الانسان الذى يجمع بين كونه ذاتاً فردية وكونه ذاتاً اجتماعية. وهذا الانسان الجماهيرى على الرغم من انخراطه فى الحياة الاجتماعية إلا أنه من الممكن أن ينمى ذاتيته الفردية تنمية علمية. وعلى سبيل المثال، فنحن نجد التليفزيون يتوجه إلى الجماهير، ولكنه فى نفس الوقت يتوجه إلى الفرد وهو جالس وحيداً فى منزله حيث يشاهده ويحاول أن يستثمر ما يراه وما يسمعه فى تنمية شخصيته.

وبالنسبة لانسان العالم الثالث الذي تشغله هموم الفقر والتخلف والديكتاتورية عن الاهتمام بالقضايا التي تثيرها أفكار غزو الفضاء.. هل يمكن أن نطلق عليه أيضا صفة الحيوان المبدع مثل أخيه الانسان فى الدول المتقدمة؟!

إذا وضعنا هذا السؤال على مستوى آخر وهو: لماذا لا نرى ابداعاً جماهيرياً وإنما نرى ابداعاً نادراً فى دول العالم الثالث؟! فإن الاجابة على هذا السؤال تتطلب البحث عن معوقات يمكن تسميتها بالمحرمات الثقافية. ومن هنا يمكن القول بأنه كلما زادت المحرمات الثقافية قل الابداع، وكلما قلت هذه المحرمات زاد الابداع. وهذه العلاقة السابقة ليست علاقة آلية، وانما هي تنشأ بفضل توافر عوامل ثقافية أو عدم توافرها. فمثلاً العقل الناقد من أهم العوامل فى اقتحام المحرمات الثقافية والكشف عن زيفها وما تنطوى عليه من أوهام، وبالتالي فإن العقل الناقد هو أساس الابداع. وعلى سبيل المثال، فعندما أرادت أوروبا أن تخرج من تزمت العصور الوسطى ودوجماطيقيتها وجمودها كان لابد من تفجير العقل الناقد، فظهر ديكارت فى فرنسا فى القرن السابع عشر، وفى نفس الوقت ظهر بيكون فى انجلترا. وكل منهما استخدم العقل الناقد ولكن من وجهة تختلف عن الآخر. فديكارت استخدم العقل الناقد لكي يدلل على أن الانسان إذا أراد أن يصل إلى الحقيقة فعليه ألا يسلم بأية فكرة إلا إذا كانت واضحة ومتميزة. وقيل عن هذه القاعدة الديكارتية إنها قاعدة ثورية لأنها تبغى الكشف عن زيف المحرمات الثقافية.

وفى القرن الثامن عشر ظهر الفيلسوف عمانويل كانط الذى ألف العديد من الكتب الهامة مثل "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملى"، و"نقد الحكم"، حيث يعتبر كانط من هذه الزاوية الممثل الأعظم لعصر التنوير، خاصة وأنه كتب مقالاً ملخصه هذه العبارة: "كن جريئاً في إعمال عقلك"، أي لا تركن إلى الآخرين ولا تركن إلى أية سلطة خارجة عن سلطة العقل.

دكتور مراد.. فى بلد كمصر تضاءلت فيها قيمة العقل بحيث أصبحت الأساليب الملتوية هى أقصر الطرق للوصول إلى النجاح، كيف يمكن اعادة العملية الابداعية للشخصية المصرية من جديد؟

عندما صدر قرار تعييني مسئولاً عن الفلسفة فى وزارة التعليم عام ١٩٨٨ أصبحت الفرصة مواتية لكى أتقدم إلى وزير التعليم الدكتور أحمد فتحى سرور بمشروع عن "الابداع والتعليم العام"، حيث عقدنا ندوة بهذا العنوان فى المركز القومى للبحوث التربوية والتنمية، وألقى فيها الوزير خطابا مستفيضا أشار فيه إلى ضرورة ادخال العملية الابداعية فى مجال التعليم وإلى أن الابداع فى مجال التعليم هو استراتيجية وزارة التعليم. وهذه فى الحقيقة ثورة تعليمية تستلزم التنويه بجسارة الوزير فى اقتحام مجال متخلف هو مجال التعليم، بل إننى أزعم أنه قد اقتحم جرثومة التخلف فى مصر المتمركزة فى وزارة التعليم بكل مؤسساتها. ثم بدأ فى دفع المؤسسات التعليمية إلى عقد الندوات لتدريب المعلمين على كيفية تدريب الطلاب على العملية الابداعية. وبالطبع هذه مسألة ليست هينة، وانما هى عملية شاقة للغاية، ولكن ليس هناك بديل عن هذا الطريق. وللمزيد من الايضاح أقول إن العملية الابداعية هى قدرة العقل الانسانى على تكوين علاقات جديدة من أجل تغيير الواقع استناداً إلى العقل الناقد الذى يكشف عن الأوهام فى العلاقات القائمة حتى يمكن تجاوزها إلى علاقات جديدة، وأن أى قانون علمى ليس إلا تعديلاً أو الغاء لعلاقات فى قانون سابق نتيجة لاعمال العقل الناقد وتغير المناخ الثقافي. ومعنى ذلك أنه ينبغى أن نأخذ فى اعتبارنا عند تأليف الكتب المدرسية ألا نعرض النظرية العلمية كما هى، ولكن ينبغي عرضها فى مسارها التاريخى، أى فى كيفية نشأتها بحيث

يكتشف الطالب العملية الابداعية التى تدور فى ذهن العالم، ومن ناحية أخرى لكى نعوّد الطالب على ممارسة العملية الابداعية.

ولكن كيف يمارس الطالب العملية الابداعية داخل مدرسته ثم يفاجأ بهجوم مضاد من نماذج الساقطين فى أحضان التخلف؟!

لاشك أن هناك صعوبات جمة ومشاكل متعددة تواجه مشروعنا لتدريب الطلاب على العملية الابداعية سواء من حيث البنية الاجتماعية أو من حيث تأليف الكتاب المدرسى وتدريس المادة العلمية داخل المدرسة، وهي قضية ليست هينة أبداً. ومع ذلك فهذه خطوة لابد منها، وعلينا أن نواجه كل الصعوبات أو المشاكل التى أشرنا إليها بدون أن نتراجع أو نتكاسل . وإذا كان العديد من هذه المشاكل ينشأ نتيجة الجهل فإن الأمر الذى جعلنى أشعر بالأسف الشديد هو ما قرأته منذ عدة أيام فى مجلة المصور والتى قام أحد محرريها بعمل تحقيق صحفى عن الابداع، من خلال آراء عدد من أساتذة الجامعة، الذين فوجئت بهم يربطون بين الابداع وضرورة تعاطى المخدرات. فاذا كانت وزارة التعليم تتبنى الآن مفهوم الابداع الجماهيرى، فهل يعنى ذلك ضرورة توزيع المخدرات على جميع الطلاب؟ وفى اطار مجانية التعليم هل تتكفل الوزارة بجمع تكاليف هذه المخدرات وهى باهظة!! وأنا هنا لا أسخر، ولكننى أقول إن هذه هى النتيجة الحتمية لآراء هؤلاء الأساتذة.. فماذا هم قائلون؟!

وماذا عن دور الفلاسفة فى هذا الاطار؟ ولماذا لم ينجحوا فى الاتصال بالجماهير على النحو المطلوب؟

إن اللوم يقع على كل من الفلاسفة والجماهير فى نفس الوقت. فالجماهير تضيق الخناق على المفكر بحكم خضوعها للمحرمات الثقافية،

والمفكر يستسلم خضوعاً لطموحه لأن يكون جماهيرياً وبالتالي يتخلف المجتمع. والسؤال هنا هو: مَنْ المسئول أولاً، هل هو المفكر أم هي الجماهير؟!

محمد عصمت

الوفد، ١٩٩٠/٢/٢٢

النسق

على مائدة الحوار طرحنا مشكلات الوطن والمواطن أمام المفكر الكبير د.وهبه.. الذى أبدى تحفظاً شديداً في البداية نحو الحديث في قضايا لا تقع فى دائرة اختصاصه وربما بعيدة تماماً عن مجال اهتمامه كمفكر وأستاذ للفلسفة. ولكن تحت إلحاح الدور الوطنى الذى من الممكن أن يسهم به في إثراء مثل هذا الحوار.. بدأ حديثه قائلاً:

في إطار المشكلات المطروحة منكم أعتقد أنها مشكلات تبدو كما لو أنها ذات طابع فنى وفي حاجة إلى البحث من المتخصصين. وهناك تصور خاطئ اعتدنا عليه عندما نطرح قضية الانفجار السكانى مثلا فاننا نذهب إلى الأطباء لكى يتناولوا القضية من حيث تنظيم النسل. وإذا تكلمنا عن المشكلات الزراعية توجهنا إلى الزراعيين. وإذا واجهتنا مشكلة اقتصادية مثل الديون نتجه نحو الاقتصاديين. ولكننى أعتقد أن مشكلات البشرية في حقيقة أمرها ليست مشكلات فنية وليست مشكلات تكنولوجية، وإنما هى مشكلات ثقافية فى المقام الأول، أى أنها مشكلات ينبغي وضعها في إطار نسق القيم. فمن الملاحظ أن الدول النامية رغم تحرر معظمها من الاستعمار إلا أن مشاكلها قد وصلت إلى حد يعجز الإنسان عن إيجاد حلول لها، وبالأخص مشكلة الديون والانفجار السكانى وأزمة الطعام. وأعتقد أن من بين أسباب تعاظم هذه المشكلات في الدول النامية هو أنها قد توهمت أن سبب تخلفها مردود إلى عامل خارجي أوحد هو الاستعمار، وتجاهلت العوامل الداخلية وهى عوامل تتسم بالتخلف الحضاري، ولكنها لم تقترب منها بدعوى أنها من نتاج الاستعمار. ولهذا أعتقد أنه قد آن الأوان لكى نلتفت إلى العوامل الداخلية علمياً بحيث يمكن الكشف عن أسلوب جديد

للخروج من مأزق التخلف، وهذا الأسلوب الجديد ليس أسلوباً اقتصادياً أو سياسياً وإنما هو أسلوب فكرى، أو بمعنى أوضح أسلوب ثقافى. وهذا ما جاء أخيراً في توصية الأمم المتحدة وتبنتها" اليونسكو" وهى الأخذ بالتنمية الثقافية بديلاً عن التنمية الاقتصادية.

لمزيد من الايضاح أسال د.مراد وهبه.. كيف تؤدى التنمية الثقافية إلى زيادة الإنتاج والقضاء على المشكلات الاقتصادية التى عجز الاقتصاديون أنفسهم عن إيجاد حلول لها في إطار خطط قومية للتنمية.. كيف يكون ذلك؟!

الآن ونحن نواجه أزمة الطعام وأزمة الإسكان والانفجارالسكانى علينا أن نواجه هذه الأزمات ليس بالتكيف مع الطبيعة ولكن بتغييرها استناداً إلى العملية الإبداعية التى يتسم بها الإنسان. ولكن الملاحظ الآن في الدول النامية أن نسق القيم المهيمن عليها هو نسق مناقض للعملية الإبداعية.

كيف يكون ذلك؟!

لأنه نسق مشحون بالمحرمات الثقافية.. وهناك علاقة عضوية بين المحرمات الثقافية وغياب العقل الناقد الذى هو أساس الإبداع. فعليك أن تبحث بنفسك عن المجالات التي يحرم فيها الإنسان من اعمال العقل الناقد.

هل نستطيع أن نحدد ما هى المحرمات الثقافية التى تحد من إعمال العقل الناقد؟!

يمكن الإشارة إلى هذه المحرمات الثقافية بالنظر إلى الكتب المصادرة .. والكتاب المصادر معناه فكر مصادر.. وقد تتعدد الدعاوى التى تبرر مصادرة فكر ما .. ولكن هذه الدعاوى باطلة بحكم أن السير فيها ليس له نهاية لأنه يصبح من حق أي إنسان أن يوجه إتهاماً معيناً ضد فكر معين فيصادر هذا الفكر بحكم عادة التحريم.. وندخل في سلسلة بلا نهاية من

المحرمات. ثم إن مصادرة الفكر تنطوى على ظاهرة غير إنسانية وهى أن الداعى إلى المصادرة يعتقد بالضرورة أنه مالك للحقيقة المطلقة. وكارثة البشرية مستمرة بسبب ملاك الحقيقة المطلقة أو بسبب ما يسمى كمصطلح علمى بـ " الدوجماطيقية" وتعنى توهم امتلاك الحقيقة المطلقة. وأعتقد أن إتاحة الفرصة لمزيد من الديمقراطية هى سبيلنا إلى تجنب كارثة"مُلاك الحقيقة المطلقة".

إن أحداً لم يلتفت إلى التناقض الكامن في العلاقة بين الديمقراطية والدوجماطيقية. ماهى ظواهر هذا التناقض في مجتمعنا؟ وكيف نوضح ذلك للإنسان المصرى البسيط؟

لمزيد من الايضاح أقترب قليلاً من الأحزاب القائمة في بلادنا. إنها في صراع حاد مع بعضها البعض، وهى في حالة رفض تام لبعضها البعض. والرفض التام يعنى توهم كل حزب بأنه مالك للحقيقة المطلقة على الرغم من أن كل حزب من الأحزاب القائمة يزعم أنه حزب ديمقراطي ويزعم أن الأحزاب الأخرى لا تتسم بالديمقراطية. وعلى الرغم من أننا جميعاً لا نعترض على الديمقراطية ومع ذلك نشكو جميعا من انحراف في الديمقراطية.. دون أن نلتفت إلى التناقض الحاد بين الديمقراطية وتوهم امتلاك الحقيقة المطلقة. وإذا نظرت إلى خارج حدود بلادي واتجهت إلى ما كتبه جورباتشوف في كتابه المعنون"البروسترويكا" فاننى أجد أن الفكرة المحورية في هذا الكتاب تؤكد أن سبب تخلف الاتحاد السوفيتي وسبب الأزمات الدولية التي يمر بها هو تغلغل" الدوجماطيقية" في التفكير. وهو لهذا يلح في الكتاب على ضرورة الإبداع.

هل تعتقد أننا بحاجة إلى بروسترويكا مصرية أو عربية للخروج من مـأزق المشكلات المحيطة بنا؟

عندما أعود بالحديث مرة أخرى إلى بلادنا أرى أن المشكلات المطروحة لا يمكن الكشف عن حل لها بأسلوب تقليدي ولكن بأسلوب إبداعي. ولكن ما ينقصنّا هنا في مصر أن الأسلوب الإبداعى ليس ممكناً من غير اغتيال جرثومة الدوجماطيقية.

وهل هذا ممكن الآن؟

ممكن.. بشرط تغيير الأسلوب الذى تنتهجه وسائل الإعلام المرئية منها والمسموعة والمقروءة.. وهو ممكن أيضاً بشرط تغيير أسلوب التعليم.. وقد تقدمت بالفعل بمشروع إلى وزارة التعليم عنوانه"الإبداع والتعليم العام"عام ١٩٨٨ وتبنى وزير التعليم هذا المشروع.

كيف يمكن تغيير الأسلوب الإعلامى.. وما هى مقترحاتكم نحو هذا التغيير؟!

على سبيل المثال، لو شاهدت التليفزيون، أين العقل الناقد وأين العقل المبدع عندما نعرض إعلانا في التليفزيون عن تنظيم النسل أو عن البلهارسيا يتكلف مبلغاً كبيراً؟ ليس لنا من تعليق سوى أن هذا الإعلان يعتبر فى عداد "النكتة". الأفضل من ذلك أن يخصص هذا المبلغ لندوة يحضرها مفكرون غير ملتزمين بالأسلوب التقليدى فى قضية تنظيم النسل، وأقصد بالأسلوب التقليدى.. الأسلوب غير الإبداعى الخالى من النقد، ذلك أن المطلوب فى مثل هذه الندوة نقد نسق القيم.

ألا يمكننا أن نعتبر الخطط الخمسية وخطط التنمية التى تتبناها الحكومة نوعاً من الإبداع يهدف إلى تغيير الواقع الحالى إلى واقع أفضل؟!

معيار نجاح أية خطة هو فى قدرتها على تغيير الواقع فإذا عجزت عن إحداث التغيير فهى خطة فاشلة ومتخلفة.. مثال ذلك .. إذا قيل لنا إن الخطة

القادمة ستحد من ارتفاع الأسعار أو ستحد من الانفجار السكانى أو ستحد من الخلل الهائل فى ميزان المدفوعات.. إذا قيل لنا ذلك وبعد خمس سنوات لم يحدث هذا الحد بل حدث العكس إذن فالخطة فاشلة. والكارثة هنا أنه ليس ثمة مبرر للانتظار خمس سنوات للحكم عن مدى نجاح الخطة أو فشلها وإنما الأفضل أن تخضع الخطة للمعيار العلمى الذى تحدثت عنه. فإذا حدث التطابق بين المعيار والخطة يصبح من الممكن بل من الضرورى تبنى الخطة وتنفيذها.

أشرت سيادتكم أنه للتغلب على كل مشكلاتنا علينا بالثقافة.. ومن هذا المنطلق ما هى الخطوط العريضة التى من الممكن طرحها فى الميدان الثقافي حتى إذا قمنا بمد هذه الخطوط على استقامتها سنصل فى نهاية الأمر إلى حلول جذرية لأهم مشكلاتنا؟

النسق الثقافي له أهمية جوهرية فى إطار أى تغير اجتماعى. فمثلا إذا كان لدينا نسق ثقافى معارض لأية رؤية مستقبلية بدعوى أن ماضياً معيناً ليس من الممكن أن يفضله أى مستقبل .. فكيف يمكن فى إطار نسق من هذا النوع الذى يعتقد أن استرجاع الماضى أفضل من التفكير فى المستقبل.. أقول كيف تستقم الدعوة فى هذا الإطار إلى الإبداع وإلى العقل الناقد وإلى الرؤية المستنيرة وإلى التغيير والتجديد؟

ماذا تقصدون بقولكم - " ماضيا معينا"؟ هل تقصدون عصراً سياسياً بعينه أم دعوة سلفية دينية ؟

أقصد الدعوة إلى الأصولية الدينية، وهى دعوة عالمية فى الوقت الراهن لا تخص ديناً معيناً وإنما تخص الأديان كلها. وحيث إن لكل دين ماضياً معينا يعتز به فالأخذ بمفهوم الماضى بمعزل عن المستقبل يضع هذه الأديان فى صراع دائم مع بعضها البعض بسبب أن لكل منها ماضياً خاصاً

بها متميزاً عن ماضى الآخر الأمر الذى يدفع بأصحاب هذه الديانات، فى إطار الأصولية الدينية، إلى تفكيك الدولة وإحالتها إلى "جيتو" دينى أى إحالتها إلى كهف أو خندق دينى لا يدخله إلا أصحابه.

أشرت سيادتكم إلى أن حل مشكلاتنا يكمن فى تغيير أسلوب التعليم التقليدى ووضع أسلوب إبداعى جديد.. وأشرت أيضاً أنكم تقدمتم بمشروع متكامل بهذا التصور إلى وزير التعليم.. فهل كانت الفترة كافية للأخذ به أم كانت هناك عقبات تعترض سبيل تطبيقه؟

المشروع الذى تحدثت عنه هو الآن موضع التنفيذ .. ولكن هو أيضاً موضع مقاومة مريرة من داخل الوزارة ومن خارجها. والمشروع يهدف إلى بث الإبداع فى تأليف الكتاب المدرسى وفى عقلية المعلم وفى صياغة أسئلة الامتحان.

ما المقصود بالإبداع فى مجال التعليم ؟!

الإبداع فى مجال التعليم معناه رفض الإجابة النموذجية الواحدة التى إذا انحرف عنها الطالب رسب أو قلت الدرجات التى يحصل عليها.. أى أن الإبداع يعنى الاجتهاد وقبول تعدد الأجوبة .. أى تعدد الحقائق، وبذلك نربى جيلا لا يزعم أنه مالك للحقيقة المطلقة.

لماذا يقاوم مثل هذا المشروع فى اعتقادكم؟!

يقاوم لأنه من السهل أن تأتى بتكنولوجيا التعليم ولكن من الصعب أن تتمثل القيم الحضارية المبثوثة فى تكنولوجيا التعليم.. ولتقريب الفكرة سأضرب لك مثلاً بأسرة تقتنى أفخم أنواع الأدوات الكهربية ومع ذلك يهيمن عليها نسق متخلف من القيم يدعو إلى منع اشتغال المرأة بعمل خارجي. وحاصل الأمر أن هذه الأدوات الكهربية قد ابتكرها الإنسان عندما خرجت

المرأة إلى العمل. ومن هنا فإن العبرة ليس بما تمتلكه من تكنولوجيا ولكن بما تمتلكه من نسق القيم.

هل فكرت سيادتكم فى المعلم الذى سيطبق هذا المشروع ويعمل بالتدريس فى ظل ظروف اقتصادية واجتماعية مجحفة.. ويعانى من مشكلات لا حل لها فى محيط حياته.. ويتقاضى راتبا ضئيلا للغاية.. وأعرف مدرساً يعمل منذ سنوات بالتعليم ويزيد مرتبه سنوياً بواقع مائة وخمسة وستين قرشا فقط كل عام.

هل نستطيع أن نطلب من كائن بمثل هذه الظروف أن يكون مبدعاً أو مطبقاً لنظريات إبداعية فى مجال التعليم!!

أنت تذكرنى بقول أحد الأساتذة فى الكلية التى أعمل بها: "إنه لا يمكن توليد الإبداع لدى جائع".. وقد امتنع هذا الأستاذ بالفعل عن حضور سمنار الإبداع" الذى أعقده فى الكلية كل شهر. وهذا القول أيضا يذكرنى بعبارة لأرسطو: "إن الإنسان يفكر بمعدته". ولكن هذا القول أيضاً يذكرنى بنشأة الحضارة. فالإنسان وهو يواجه أزمة الطعام فى عصر الصيد، أى وهو يواجه الجوع، ابتدع التكنيك الزراعى.. فالإبداع مطلوب لهذا الجائع الذى يواجه أزمة الطعام. فإذا لم يبدع فليس أمامه سوى انتظار الموت.. فإذا كان راغباً فى الموت فهذا من شأنه وليس من شأن الآخرين.

فى وطن مثل وطننا مر بظروف ومتغيرات كثيرة ترتب عليها فقدان الانتماء لدى الكثيرين منا.. من هنا ستصبح الدعوة للإبداع دعوة فردية.. فكيف فى غياب المشروع القومى يحدث الإبداع الجمعى أو الإبداع الجماهيرى الذى تنادى به سيادتكم؟

أنا أدعو إلى إبداع جماهيرى وذلك بحكم طبيعة الثورة العلمية والتكنولوجية.. فهذه الثورة أفرزت ظاهرة جديدة هى ظاهرة الكتل البشرية، وظهرت مصطلحات مثل وسائل إعلام جماهيرية وثقافة جماهيرية.. وأنا

أضفت إنساناً جماهيرياً، وهو رجل الشارع، وإبداعاً جماهيرياً. والإبداع الجماهيرى معناه أن الإنسان لا يستطيع الآن بعد الثورة العلمية والتكنولوجية أن يبدع بمفرده. وهذا هو مضمون مشروعى عن "الإبداع والتعليم العام"، فهو يعنى تخريج أجيال مبدعة. ومن هنا فالقضية ليست قضية الانتماء ولكنها قضية عدم وعى بطبيعة العصر وطبيعة الثورة العلمية. وبمناسبة الحاصل الآن أود أن ألفت النظر إلى ظاهرة ليست فقط فى بلدى وإنما هى فى بلدان أخرى كثيرة وهى ظاهرة الرأسمالية الطفيلية، ومعناها زيادة رأس المال زيادة فلكية بدون إنتاج وهو أمر مناقض لما هو معروف من زيادة رأس المال بالإنتاج.. والمضحك فى هذه الظاهرة أنها لا تخلو من الإبداع لأنها قد أنشأت علاقة جديدة بين الكسل والثراء، ولكنه ابداع مرضى. وأنا هنا أميز بين نوعين من الإبداع: الإبداع السوى والإبداع المرضى. الابداع السوى يحدث تغييراً فى البيئة ويتحكم فيها أما الإبداع المرضى فلا يحدث أى تغيير فى البيئة ولا أى تحكم ولا أى تطور. أنظر إلى الأميين من أصحاب الملايين فى مصر ماذا يفعلون بها سوى تعاطى المخدرات أو المتاجرة فى العملة أو النصب والاحتيال !!

نعلم جميعا أن الضغوط التى كانت تقع على شعوب أوروبا الشرقية أدت إلى الانفجار. والآن ونحن نستشرف القرن الحادى والعشرين حيث تشهد البشرية لحظات مخاض تاريخية ربما يترتب عليها تغير جذرى فى خريطة العالم الايدلوجية والاقتصادية.. ونحن هنا فى مصر يتعرض الوطن والمواطن لضغوط كبيرة.. فهل تستشعر سيادتكم أن ذلك سيؤدى إلى تغيرات تلوح فى الأفق أو ربما بروسترويكا مصرية قادمة إلينا فى الطريق.

إذا أجبت بالسلب اتهمت بالتشاؤم، وإذا أجبت بالإيجاب فليس عندى شواهد علمية. فأنا قد عاصرت إرهاصات البروسترويكا عندما كنت فى

الاتحاد السوفيتى فى مهمة علمية لمدة عام(٦٨-٦٩) وألفت كتابا بعنوان "محاورات فلسفية فى موسكو" وكان محصلة مناقشاتى مع الفلاسفة والسياسيين ورجال الدين. وفى هذا الكتاب كشفت عن الصراع المحتدم بين الأفكار فى ذلك الوقت، وعن محاولة الخروج من مأزق "الدوجماطيقية".

والسؤال هنا.. هل ثمة إرهاصات لبروسترويكا مصرية يمكن مشاهدتها؟!

أغلب الظن أن الجواب بالسلب.. فالمسألة ليست مجرد ضغوط. ولكن المهم أن نعى أبعاد هذه الضغوط. والوعى لا يتولد ميكانيكيا، ولا يتولد بالكسل وإنما يتولد بالعمل. والوعى أيضاً لا يتولد ونحن فى أحضان الرأسمالية الطفيلية ولكنه يتولد عندما نجتث الرأسمالية الطفيلية من جذورها. ولهذا أنا أتساءل بدورى كيف سمح الشعب المصرى لنفسه بظهور الرأسمالية الطفيلية والكسل وشجب العمل.. وكيف سمح لمثل هذا النسق من القيم أن يسود؟؟

محمد بغدادى

صباح الخير، ١٩٩٠/٧/٢٦

التنوير

الثقافات حوار أم صراع؟

كان هذا موضوع المؤتمر الدولى الفلسفى الذى نظمته منذ فترة الجمعية الفلسفية الأفرو - آسيوية فى القاهرة. ولما كانت لغة الحوار ولغة الصراع هما سمتى عصرنا دونما غلبة لأحدهما حاولت"المصور" محاورة الدكتور مراد وهبه أستاذ الفلسفة بجامعة عين شمس ورئيس الجمعية الفلسفية الأفرو- آسيوية التى نظمت المؤتمر فكان هذا الحديث الذى تصارعت فيه الأفكار والآراء والتى - لاشك - ستثير بدورها حواراً ساخناً إن لم يكن صراعاً وعراكاً فلسفياً ونظرياً بين العديد من التيارات والفلسفات.

عقدت الجمعية الفلسفية الأفرو- آسيوية والتى كان وراء إنشائها تصوركم أن تخلف العالم الثالث إنما يرجع إلى غياب حركة الاصلاح الدينى التى تعنى إعمال العقل فى النص الدينى، وغياب حركة التنوير التى تنادى بتحرير العقل من كل سلطان. عقدت هذه الجمعية ثلاثة مؤتمرات فلسفية دولية، الأول فى القاهرة عام١٩٧٨، وكان موضوعه "الفلسفة والحضارة". والثانى فى عام ١٩٨١ فى كينيا، وكان موضوعه "الفلسفة والثقافات"، والثالث الذى تم الحوار حوله هنا فى القاهرة كان موضوعه "الثقافات: حوار أم صراع؟" وواضح أن القاسم المشترك بين هذه المؤتمرات هو العامل الثقافى فما الدافع وراء ذلك خاصة أن المتوقع أن تكون الموضوعات فلسفية تنظيرية؟

أعتقد أننا لو درسنا البنية الاجتماعية فسنجد أنها فى جوهرها بنية ثقافية. وتأسيسا على البنية الثقافية تتكون البنيات الأخرى سواء السياسية أو الاقتصادية. فأنا لست من أنصار اعتبار أن العامل الاقتصادى هو العامل المحرك لمسار البشرية. فالعامل الثقافى، فى رأيى، هو المحرك.

إذا رجعنا إلى موضوع المؤتمر الثالث للجمعية الفلسفية الأفرو- آسيوية، الذى عقد حول" الثقافات: حوار أم صراع؟"، هل كان بالفعل حوارا أم صراعا بين الفلاسفة والأساتذة الذين حضروا من كل من ايران والباكستان والهند، وأندونيسيا، وكوريا، وتركيا؟؟

الاتجاه الذى ساد المؤتمر فى بداية جلساته أظهر أن الاجابة واضحة: نحن جميعا مع الحوار ولسنا مع الصراع. ولكن عندما بدأنا الحوار حدث تصادم بين الأعضاء المتحاورين. وهذا يدل على أن المسألة ليست بالبساطة المتصورة. ولكن الممارسة العملية أثبتت أن الصراع أقوى من الحوار.

ما هى الفكرة التى دار حولها موضوع ورقتك البحثية والتى قدمتها للمؤتمر بعنوان "الثقافة والإبداع"؟

أساس الفكرة البحث عن العلاقة بين الثقافة والإبداع. فأنا منشغل حاليا بقضية الإبداع.

ماذا كان رد فعل الحاضرين فى المؤتمر حول بحثك عن الثقافة والإبداع؟؟

أعتقد أن التاريخ البشرى يتحرك من المستقبل وليس من الماضى أو الحاضر، بمعنى أنه بناء على تكوين رؤية مستقبلية يحاول الإنسان أن يجسد هذه الرؤية المستقبلية وعندما تتجسد تتحول هذه الرؤية المستقبلية ـ أو ما أسميه بالايديولوجيا ـ إلى ثقافة، أو ما نسميه التراث. ولكن إذا توقفنا عند تجسيد رؤية مستقبلية أو ايديولوجية معينة فهنا يتجمد التطور الاجتماعى والحضارى. إذن لابد من إحداث رؤية مستقبلية جديدة تؤول التراث من جديد، بمعنى أن تفسره بما يتفق مع الرؤية المستقبلية.

كيف يتم ذلك، هل بالاعتماد على التراث كخلفية أم كأساس؟

الذى يحدث أنه عندما يتطور المجتمع فان هذا التطور لا تواكبه الثقافة السائدة، فنحن اذن أمام أحد احتمالين: إما أن ندفع التطور الجديد، أو نزيحه

جانباً، ونكتفى بالثقافة السائدة. فإذا انحزنا إلى التطور الجديد فهذا يعنى ضرورة تكوين رؤية مستقبلية لكى نحدد مسار هذا التطور الجديد.ولكننا بإزاء تراث أو ثقافة سائدة لم تواكب التطور الجديد. اذن علينا فى إطار الرؤية المستقبلية أن نؤول الثقافة السائدة بحيث تحدث تجسيداً لهذه الرؤية المستقبلية. اذن الثقافة تقع بين رؤيتين إحداهما كانت رؤية مستقبلية وأصبحت رؤية ماضوية، والثانية هى الرؤية المستقبلية الجديدة. فالأساس هنا ليس الثقافة وإنما الرؤية المستقبلية أو " الايديولوجيا". هذا الأمر يتوقف على المثقفين لأنهم أصحاب المسئولية فى تحديد الرؤية المستقبلية وتحديد مسارها.

فليعطنا الدكتور مراد وهبه مثالاً لمزيد من التوضيح:-كيف يكون التاريخ مستقبلياً وليس ماضوياً؟

لو أخذنا الثورة الفرنسية، على سبيل المثال، لقد سبقها التنوير، وأصحاب التنوير كانت لهم رؤية مستقبلية وهى رغبتهم فى نقل المجتمع من مجتمع إقطاعى إلى مجتمع برجوازى. فكان لزاماً عليهم البحث عن وسيلة لتجسيد هذه الرؤية المستقبلية التى كانت واردة فى مضمون التنوير. وحدثت المقاومة، وجاءت الثورة الفرنسية لتجسد أفكار التنوير. وبالتالى أصبح هناك تأويل جديد للثقافة القديمة. وتمثلت المقاومة عند ادموند بيرك الذى أصدر كتاباً بعنوان "تأملات فى الثورة فى فرنسا" بعد عام من قيام الثورة الفرنسية قرر فيه أن التنوير عملية بربرية. ومن هنا نشأت حركة مضادة للتنوير، أى حركة ضد الرأسمالية التى تعتمد على العلم. واستمر فكر إدموند بيرك مؤثراً فى القوى المناوئة للتنوير كخلفية للبرجوازية، إلى أن صدر كتاب فى أمريكا فى عام ١٩٥٣ لراسل كيرك بعنوان "العقل المحافظ"، أيد فيه إدموند بيرك

معتبراً إياه الأب الروحي لأفكاره. وجاءت الأصولية المسيحية في السبعينيات متبنية لفكر كيرك وفكر بيرك.

بعد طرح بحثك عن الثقافة والابداع في المؤتمر هل كانت هناك مقاومة أو معارضة له وعلى أي أساس قامت؟

بالطبع قوبل بحثي بمقاومة عنيفة. وانطلق المعارضون من نقطة أن فكرتي تطرح تعريفا جديدا للايديولوجيا، لأن التعريف السائد هو أن "الايديولوجيا" تعبير مزيف عن مصالح طبقية. أما في مفهومي فالأيديولوجيا هي رؤية مستقبلية أحياناً تستند إلى الأسطورة، وأحيانا تستند إلى العلم. ولكن حيث أن مسار البشرية يمتد من الأسطورة إلى العقل، فالرؤية المستقبلية الآن تستلزم أن تؤسس على أسس علمية، وعلى وجه التحديد تؤسس على الثورة العلمية والتكنولوجية. أما الثقافة فهي أصلاً رؤية مستقبلية. وهذا التعريف للثقافة جديد.

ما هو تعريف الثقافة الشائع الذي رفضته أنت كأستاذ للفلسفة وقدمت ـ بدلاً منه ـ هذا التعريف الجديد؟

عرّف تيلور ـ عالم الانثروبولوجيا ـ الثقافة "بأنها الكل المركب المكون من الفن والدين والعلم".

ما وجهة اعتراضك على هذا التعريف أو فيم خلافك مع تيلور؟

سؤالي الأساسي لمفهوم تيلور عن الثقافة هو: هل هذا الكل المركب الذي تحدث عنه تيلور هو كل استاتيكي أم كل ديناميكي؟ إذا كان استاتيكياً فليس ثمة تطور، واذا كان ديناميكيا فعلينا أن نبحث عنه في ديناميكية الثقافة. وهذه الديناميكية ليست واردة في الثقافة في حد ذاتها لأنها متجسدة في واقع،

ومعبرة عما أسميه الواقع القائم. ولكن ما يشغلنى ليس هو الواقع القائم، بل يشغلنى الواقع القادم الذى أعبر عنه بالايديولوجيا أو بالرؤية المستقبلية.

إذا كانت فكرتك هذه قد قوبلت بمقاومة من داخل المؤتمر من أساتذة الفلسفة فما هو توقعك من الرأى العام للأفراد العاديين ، خاصة من الأصولية الدينية سواء فى الغرب المسيحى أو فى الشرق الاسلامى؟

أية فكرة جديدة لابد أن تلاقى مقاومة. ولكن محك صدقها يرجع إلى مدى دخولها فى مسار الحضارة البشرية. أية فكرة جديدة نوع من المغامرة. أذكر أننى فى عام ١٩٦٦ كتبت مقالا عن حركة التاريخ، وطرحت فيها فكرة الرؤية المستقبلية. والآن أصبح المصطلح شائعا.

ألا يناقض هذا الطرح تماما كل ما هو تراث سواء ما يتعلق منه بالدين أو الثقافة. فأنت هنا تطالب ببتر جذور أى شعب.. كيف؟

هناك توهم بأن هناك إلغاءً للجذور. وهذا ليس صحيحاً. التراث أصلا كان رؤية مستقبلية. الدين فى أساسه كان رؤية مستقبلية. إذا أخذنا أى دين فهو"لم يكن" ثم" كان". إنه رؤية مستقبلية. فإذا تحدثنا عن العالم الآخر، والكل متشوق لمعرفة العالم الآخر، فالحديث فى حد ذاته مطروح كرؤية مستقبلية وليس كرؤية ماضوية. بالنسبة للأصولية أيا كانت، سواء إسلامية أو مسيحية أو يهودية أو كونفوشية أو بوذية، هى تنشد حذف المستقبل والارتداد أو العودة إلى الماضى، ولكن هذا الماضى كان أيضا وفى الأصل رؤية مستقبلية. هناك وهم عند الأصولية الدينية يدور حول أن الماضى هو اللحظة الزمنية الأساسية فى الزمان. ولكن علينا أن نحلل الزمان. فالزمان ثلاث لحظات: الماضى والحاضر والمستقبل.وبمزيد من التحليل نجد أن الماضى عبارة عن مستقبل مضى، فإذن الأساس فى هذه اللحظات الثلاث هو المستقبل وليس الماضى.

فى حديثك أشرت إلى أن فلاسفة شعوب العالم الثالث لم يكن بينهم حوار بقدر ما كان هناك صراع حول المفاهيم التى طرحت فى المؤتمر الفلسفى الأخير الذى عقد بالقاهرة. ألا ترى أنه على المستوى الكونى يجرى صراع لفرض الهيمنة من قبل الفكر الغربى الليبرالى المادى العقلانى خاصة فى مرحلة يخشى منها من المد الإسلامى الراهن؟

مسألة الهيمنة الثقافية فى حاجة إلى مراجعة. فأنا أعتبر أن تطور الحضارة كان من الأسطورة إلى العقل. فالحضارة بدأت من التكنيك الزراعى، والتكنيك الزراعى به شئ من العقلانية والعلم، ولكن لأنه كان تفكيرا علميا بدائيا امتلأت الفراغات بالأساطير. والملاحظ فى تاريخ الحضارة الإنسانية، أنه كلما زاد التفكير العلمى قل التفكير الأسطورى. والمفارقة هنا أن فلاسفة اليونان عندما أتوا إلى مصر وتتلمذوا فطنوا إلى الأسطورة وحذفوها وابتكروا فكرة البرهان وأسسوا عليها المنطق عند أرسطو، والهندسة عند إقليدس. هذان العلمان خاليان من الأسطورة. فأنا أقول إن المرحلة العقلانية اتخذت موقعا جغرافيا لها سمى اليونان، ومع تطور الفلسفة اليونانية إلى عصرنا الحاضر يمكن القول بأن هذا التطور العقلانى الذى تمثل فى حركة الإصلاح الدينى وفى التنوير اتخذ موقعاً جغرافياً له فى أوروبا. كان من الممكن أن يكون موقعاً آخر وفى مكان آخر لأنه لا توجد خصوصية لشعب تميزه عن شعب آخر.

إن التطور الحضارى مردود إلى الفلسفة اليونانية، لأنه لم يكن تطويرا لأسطورة عودة الروح عند القدماء المصريين، لذلك فالفلسفة تبدأ من اليونان وليس من مصر أو الصين أو الهند.

هل يمكن تقسيم العالم فى حديثه وقديمه إلى قسمين: حضارة أوروبية فى الشمال نتاجا لفكر فلسفى أوروبى وحضارات فى الجنوب نتاجاً لفكر دينى؟

هذه القسمة الثنائية علينا أن نعمل على إلغائها لأنها معرقلة. فالشعوب الأفرو ـ آسيوية تعانى مما أسميه المحرمات الثقافية. فهناك مجالات ثقافية محرم على المثقف أن يقترب منها وأن يقتحمها. وهنا الكارثة، فالمصادرة تعنى الحفاظ على محرمات ثقافية معينة لا ينبغى أن نقتحمها. صادرت السلطات كتاب الشيخ على عبدالرازق، وكتاب طه حسين، ه اية "أولاد حارتنا" لنجيب محفوظ، وكتاب "مقدمة فى فقه اللغة العربية" للويس عوض. والمفارقة فى رواية "أولاد حارتنا" أنه فى تبرير لجنة نوبل لمنح نجيب محفوظ الجائزة ذكر أن الرواية استثنائية لاتحدث إلا نادرا ومع ذلك فالرواية مصادرة فى مصر. فالتصميم على التمسك بالمحرمات الثقافية معناه التصميم فى اغتيال العقل الناقد، وهو أساس الابداع. فإذا اغتلنا العقل الناقد اغتلنا الإبداع واغتلنا التطور وأصبحنا مع الوقت خارج مسار الحضارة الإنسانية، فنحتمى فى أوهام ونقول إن هناك ثنائية: هنا ما هو روحانى، وهناك ما هو مادى ، والحقيقة أنه لا توجد ثنائية بين ما هو روحانى وما هو مبادئ. هما فى الأصل فى وحدة، ولكن التخلف هو الذى أدى إلى اصطناع وجود وهم معين بوجود ثنائية حاسمة لا تقبل التحول إلى نوع من الوَحدة. وتدعيماً لهذه الثنائية المزعومة ابتكر مصطلح الغزو الثقافى كما لو أن للثقافة حدوداً جغرافية، وهذا وهم. فكيف يمكن أن نستخدم لفظ" غزو" الذى لا يستخدم إلا فى إطار الحدود الجغرافية.!!

إذن كيف تبرر فلسفيا وثقافيا هذا الهجوم المكثف للغرب والخوف الشديد من فكر الخومينى، الأمر الذى أسماه البعض بالصحوة الاسلامية التى نشاهد امتدادها على سبيل المثال فى المغرب وفى غيره؟

قولك هذا يندرج تحت هذه الثنائية الوهمية التى تحدثت عنها الآن. لأنه ليس هناك أصولية دينية واحدة. فالتيار الأصولى متغلغل فى الأديان الأحد

عشر القائمة. ثمة أصولية مسيحية، وأصولية إسلامية وبوذية وكونفوشية إلى آخره، وداخل أوربا يوجد صراع بين الأصولية المسيحية والعلمانية. والدليل على ذلك أن حرب النجوم فى عهد ريجان كانت مدعمة من الأصولية المسيحية، وقامت هذه الأصولية بدور هام فى أن يتولى ريجان منصب الحاكم فى كاليفورنيا، ثم فى انتخابه بعد ذلك رئيسا للولايات المتحدة الأمريكية لتدعيم أفكارها.

ماذا تقصد بالأصولية المسيحية تحديداً وماهى منطلقاتها؟

أقصد بها مجموعة من المفاهيم:

أولا: عدم إعمال العقل فى النص الدينى.

ثانيا: التهكم على منجزات الثورة العلمية والتكنولوجية.

ثالثا: اعتبار الاتحاد السوفييتى الشيطان الأكبر فى العالم.

وبعد التغيرات التى وقعت يمكن حذف البند الثالث. والسمتان الأولى والثانية منتشرتان فى أية أصولية دينية. فالصراع ليس بين أوربا والعالم الإسلامى. هذا وهم. الصراع ليس بين فكر عربى وآخر غير عربى، ولكنه صراع بين الأصولية الدينية والعلمانية. لقد دعيت فى عام ١٩٨٦ لمؤتمر ضيق ضم ثلاثين فيلسوفا فقط فى سانت لويز بأمريكا، طرحتُ فيه مسألة أنه من عوائق إجراء الحوار بين الماركسية والليبرالية هى الأصولية الدينية لأن الماركسية انزلقت إلى ما أسميه الدوجماطيقية، وهو التوهم بامتلاك الحقيقة المطلقة فأصبحت دينا. والليبرالية بدورها من أجل صراعها ضد الماركسية اضطرت إلى الانزلاق إلى الدوجماطيقية فاصطبغت بالصبغة الدينية المتزمتة. والآن إذا أريد لهذا التفاهم بين الماركسية والليبرالية أن يستمر فعلينا أن نحذف الدوجماطيقية ومشتقاتها وهى الأصولية الدينية.

البعض يرى ـ خاصة اذا ما صححنا خطأ يقع فيه الكثيرون من أن الاتحاد السوفييتى ونظريته الماركسية يندرجان ضمن ما نطلق عليه بالشرق، وهو فى حقيقة الأمر يدخل ضمن الفكر الغربى ـ نقول يرى البعض [٤٠] ما قام به جورباتشوف من تعديلات وتحويلات جذرية ما هو إلا مزيد من التلاحم مع الغرب لتأكيد سيطرة الفكر الغربى على كل ما هو شرقى.

أنا ازعم أننى عاصرت إرهاصات "البيريسترويكا" عندما كنت أستاذا زائراً فى جامعة موسكو فى الفترة من أكتوبر ١٩٨٦ إلى أكتوبر ١٩٦٩. ودارت مناقشات بينى وبين الفلاسفة والسياسيين ورجال الدين، ووجدت صراعا عنيفا بين الفلاسفة والسياسيين حول المنطق الصورى والمنطق الجدلى. والمعروف أن ستالين ألغى المنطق الصورى الذى أدى إلى تأسيس المنطق الرياضى، الذى هو أساس الثورة العلمية والتكنولوجية. لذا عندما وجد الاتحاد السوفييتى نفسه متخلفاً كان عليه أن يدخل من جديد فى صراع بينه وبين نفسه لكى يعطى مجالاً للمنطق الرياضى حتى يمكنه أن يستوعب الثورة العلمية والتكنولوجية ومنجزاتها. اذن هذه واحدة. الثانية أننى لاحظت شبابا لا يرغب فى التقيد بماركسية متجمدة، وإنما يريد تطويرها فالتقيت بمجموعة من علماء الاجتماع فى جامعة ليننجراد وكان زعيمهم "يديف". وكان فى حواره يؤكد على ضرورة إبراز ذاتية الانسان التى أغفلها ماركس على حد تعبيره. وقال لى بصراحة إن ماركس تناول الانسان كشئ، ولم يتناوله كذات. إذن كانت هناك محاولة لتطوير الماركسية، وانحزت أنا إلى جانب هذا التطوير لأن الليبرالية فى بكارتها الأولى تركز على الفرد أكثر من المجتمع، والماركسية تركز على المجتمع أكثر من الفرد.. ولكن الثورة العلمية والتكنولوجية انتجت ظاهرة ما يمكن تسميته بالجماهير Masses، فهناك ثقافة جماهيرية، ووسائل إعلام جماهيرية، ومجتمع جماهيرى.

بعد كل ما أقدم عليه جورباتشوف من تحولات واصلاحات جذرية في النظام الاقتصادى والانتاجى والسياسى، هل يمكن القول إنها إصلاحات فى إطار النظرية الماركسية التى انهارت أهم ركائزها نظريا وعمليا الآن؟

أستطيع القول - من المنطلق الثقافى - إن التطور يتم طبقا للمنطق الجدلى أى من فكرة إلى نقيضها ثم التأليف بينهما. فهناك الليبرالية ونقيضتها الماركسية، ولابد أن يأتى الوقت الذى نتجه فيه إلى إحداث تأليف بينهما فى مرحلة معينة، ثم ينشأ داخل هذه التوليفة الجديدة نقيض جديد وهكذا، وهذه سنة التطور. الآن يوجد إحساس بالتناقض بيننا وبين الكون لأننا فى حالة ذعرٍ منه. الموت بالرغم من كونه ظاهرة طبيعية إلا أنه عندما يحدث لشخص ما يرعبنا مع أننا نتناول ظاهرة الموت ببرود. اذن غزو الكون لتأنيسه من أجل أن يصبح انسانيا وأن نأمن له، هذا يحتاج إلى أبحاث . أقول هذا برؤية مستقبلية لكى أوضح أن التناقضات ستستمر والتأليفات ستستمر. ولكن سؤالك ناشئ من أن البعض توهم أن الماركسية تمثل الحقيقة المطلقة، وأن أية هزة لهذه الحقيقة المطلقة هى هزة للماركسية تمهيدا للتخلص منها. ولجورباتشوف عبارة هامة مؤداها أن النظام السوفييتى أو الماركسية السوفيتية ابتعدت عن جذورها فى التنوير. فالتنوير فى بداياته أدى إلى تكوين الليبرالية والماركسية. ولكن بحكم أن التنوير حركة عقلانية مفتوحة وليست مغلقة فعدم المحافظة على جوهر الانفتاح فى التنوير يؤدى إلى الغلق، أى إلى الدوجماطيقية سواء فى الليبرالية أو الماركسية. وفى تقديرى أن كلاً من الماركسية والليبرالية دخلت فى مرحلة الدوجماطيقية وبالتالي فإن كلا منهما يواجه أزمة.

ما هو توصيف أستاذ الفلسفة مراد وهبه لهذه الأزمة فى كلا النظامين؟ وكيف دخلا إلى الدوجماطيقية؟

توصيفي للأزمة ثقافياً أنها مردودة إلى الدوجماطيقية. فالمكارثية في الولايات المتحدة شنت هجوماً عنيفاً على أى عالم يشتم منه أن لديه تعاطفا ما مع الماركسية. وكلنا يذكر وقوف أينشتين ضد المكارثية. إنها التعبير السياسى عن الأصولية المسيحية، وهى التعبير الدوجماطيقي عن دخول الليبرالية فى مأزق يمتنع معه تطويرها. وأود هنا أن أشرح الدوجماطيقية شرحاً مبسطاً. الدوجماطيقية من دوجما أى معتقد.. والمعتقد يعنى إمتلاك الحقيقة المطلقة . وحيث إنه لا يوجد إلا مطلق واحد فلابد من حدوث صراع بين المطلقات. وهو مايحدث الآن بين الأصوليات الدينية. فعلى الرغم من أنها تشترك في سمات معينة إلا أنها بحكم هذه السمات تدخل فى صراع. وهذا ما نشاهده فى أمريكا وفى أوربا وفى الاتحاد السوفييتي وفى الشرق الأوسط، وفى الدول الأفرو- آسيوية. وما يحدث الآن فى الهند من صراع بين أصولية اسلامية وأصولية هندوسية، وما يحدث فى لبنان هو بدوره صراع أصوليات. وأنا ألح على هذه النقطة ثقافيا لأننا اعتدنا أن نرجع حدوث أى صراع إلى قوى خارجية، ونهمل القوى الداخلية. وكل تحليل يركز فقط على الاستعمار والامبريالية. لقد آن الأوان للبحث عن العوامل الداخلية التى تؤدى إلى الصراع وإلى التخلف. والمفكر الاسلامى مالك بن نبى له عبارة تنطوى على مفارقة. يقول: "إن العالم الاسلامى لديه القابلية للاستعمار"، يعنى الاستسلام لعامل خارجي. أنا دائما أردد أن المستعمر (بفتح العين) لديه جاذبية للمستعمر (بكسر العين). عندما أستسلم لضعف ما، وضع طبيعى أن ينقض علىّ القوى.

هل بعد فشل المنهج الاقتصادى الماركسى فى إدارة العملية الانتاجية وتطوير المجتمع السوفييتى، وإخفاقه فى اللحاق بالثورة التكنولوجية. هل تعتقد من وجهة نظرك كأستاذ فلسفة أن البعد الاجتماعى للماركسية مازال باقياً؟

للاجابة عن هذا السؤال الدقيق والمعقد أعود بك إلى الرؤية المستقبلية، فأى مجتمع أيا كان تـأتى لحظـة يضطـر فيها إلـى إعادة البحث فـى رؤيتـه ليؤسس رؤية جديدة للخروج من مأزق الوضع القائم الذى أعبر عنه بالثقافة أو الـتراث.. وهنـا أعود إلـى "يديـف" رائـد علمـاء الاجتمـاع فـى الاتحـاد السوفييتى ، ماذا قال لى يديف فـى أواخـر الستينات؟ قـال إننـا لاحظنـا لـدى العمال أن ثمة مسافة شاسـعة بين مـا يعتقدونـه ومـا يمارسـونه، أى لاحظـوا مسافة شاسعة بين الماركسية كفكر وبين ما يمارس عمليا. وقـد التفت يديـف إلى أنه من أجل الغاء هذه المسافة يجب تناول الانسـان كـذات وليس كشـئ، والبحث عن البواعث التى تدفع العامل إلى العمل. هنا كان لدى "يديف" رؤية مستقبلية متواضعة. فما فعله جورباتشوف هو أنه تمثل هذه الرؤية المستقبلية التى تستلزم، من أجل تجسيدها، تأويلاً جديداً للتراث الماركسى. هذا التجسـيد الجديد يعطى وهمـاً للآخريـن أن جورباتشـوف يتـآمر. ولكـن الواقـع أننـا إذا بحثنا عن العامل الذاتـى فسـنجد أنـه يغير العمليـة الانتاجيـة ويخـرج النظـام الاشتراكى من أزمته. والليبرالية بدورها لأنها تجـاهلت البعـد الاجتمـاعى أو البعد الجماهيرى واجهت مأزق فى التنمية الأمـر الـذى أدى إلـى أن الجمعيـة العامة للأمم المتحدة فى عام ١٩٨٦ أصدرت قراراً بأن التنميـة ليسـت تنميـة اقتصادية بل تنمية ثقافية، وانشغل اليونسكو بتخصيص عشر سـنوات للدعـوة إلى التنمية الثقافية. وهذا دليل على صحة فكرتى التـى كنـت أدعـو إليهـا فـى السبعينات وهى الاهتمام بالعامل الثقافي. فالتنمية فى كل العالم تواجه أزمـة، لأن الكل لجأ إلى علماء الاقتصاد. وكانت هذه كارثة البشرية. وهو نفـس مـا أقدم عليه عبدالناصر حينما استدعى أستاذ الاقتصـاد علـى الجريتلـى متوهمـاً أنه يستطيع أن يخرجه من المأزق الذى كان يعـده لـه الغـرب بإنشـاء الحلـف الاسلامى من حولـه. بينمـا كـان ينبغـى علـى عبدالنـاصر أن يسـتدعى كبـار المثقفين للتشاور معهم. وهو ما لم يحدث.

كيف ترى فلسفياً الطرح الجورباتشوفى الجديد من أن التناقض الآن لم يعد بين الطبقات بل بين تجار الحروب ومخربى البيئة من جهة ومحبى السلام من جهة أخرى، وأن التنافس بين القوى سيكون فى اطار تفادى آثار تلوث البيئة وأخطار مشاكلها؟

اذكر أننى تقدمت ببحث إلى مؤتمر سانت لويز سنة ١٩٨٦ حيث كان الفلاسفة السوفييت والبلغار والأمريكان يتحاورون، وكان عنوان البحث "الايديولوجيا والسلام العالمى" جاء فيه أنه فى إطار السلام العالمي نحن فى حاجة إلى الغاء الثنائيات. وقد قدمت من قبل هذا المؤتمر بحثاً بعنوان "العلم الثلاثى" من أجل تحقيق وحدة المعرفة ، وكان ذلك فى مؤتمر دولى عقدته فى القاهرة سنة ١٩٨٠ وأنا مازلت منشغلا بهذه المسألة لأن وحدة المعرفة تواكب مضمون السلام العالمى أى تتعارض مع الثنائيات . والصراع الطبقى هو تعبير عن ثنائيات حاسمة. وقد فوجئت بأن الفلاسفة السوفييت يؤيدون هذا التراجع عن الثنائيات وفى مقدمتها الصراع الطبقي. ومعنى تراجع مقولتى الصراع الطبقى والتحرر الوطنى عدم استخدام السلاح. وعلى أصحاب التحرر الوطنى أن يبحثوا عن وسائل أخرى غير استخدام السلاح.

هل ترى أن فكرة "البيت الأوروبى المشترك" التى يرددها جورباتشوف بمعنى توسيع اطار السوق الأوروبية المشتركة سيكون مخرجا صالحا للسوفييت علما بأن هناك من الأوروبيين والأمريكيين من يرون أن فى ذلك هدما للسوق الأوروبية ذاتها؟

يظل هذا القول فى الاطار الثقافى أكثر منه فى الاطار السياسى. قول جورباتشوف بالبيت الأوروبى المشترك راجع إلى أنه

وجه نقدا لاذعا لكل الزعماء الذين سبقوه فى قيادة النظام الاشتراكى بانهم تخلوا عن روح التنوير. فالبيت الأوربى يرمز إلى روح التنوير، أى روح العقلانية المنفتحة المتطورة والمواكبة لمشكلات العصر. الآن يوجد مصطلحان على الساحة الفلسفية العالمية "الكونية والكوكبية" وهما لا يخصان معسكراً أو قوة دون أخرى، ومعناهما أن أية مشكلة تبدو محلية هى فى الحقيقة كوكبية. ولنأخذ مثلا آخر، الأصولية الدينية أيا كانت اسلامية أو مسيحية أو يهودية يجب أن تناقش كأصولية دينية ولا تناقش كأصولية محددة. وأذكر هنا أن جامعة شيكاغو منحت تمويلا يصل إلى ٥ر٢ مليون دولاراً على امتداد خمس سنوات لبحث الأصوليات فى العالم. والتوصيات التى سينتهى إليها المشروع سترسل إلى جميع رؤساء الدول وإلى المؤسسات العالمية لكى تحدد مسارها. وما اختيار شيكاغو إلا مجرد موقع جغرافى يتم فيه تجميع دراسة الموضوع.

هناك مقولة أخرى فى هذا الصدد تعتبر أن ما يدور الآن بين القوتين العظميين ما هو إلا تكتل. فهما ينطلقان من فكر غربى واحد لمزيد من التوحد لمواجهة الفكر الشرقى الاسلامى أو غيره من حضارات شرقية أخرى خاصة أن هناك من يؤمن بأن الشرق هو صاحب الفعل الآن والغرب لاتصدر منه إلا ردود أفعال ؟؟ فهل صحيح أن ما يدور ينحصر فى مواجهة أو صراع حضارى بين الغرب والشرق؟ وماهى دوافعك لنفى أو معارضة هذا التصور؟

هناك سببان لرفض هذا الطرح: إن المشتركين فى هذا المشروع ـ الذى سيدرس الأصولية الدينية ـ إنما هم من مختلف الجنسيات . والخطأ هنا أننا واقعون تحت تأثير الثنائية بل تحت تأثير مصطلح الهيمنة وتحت تأثير

مصطلح ضعف، "المقهور"، باعتبار أن العالم الثالث "مقهور" وبالتالى هو ضعيف، والهيمنة بالتالى مستمرة.

ألم تكن هناك أيضا فى مرحلة من مراحل التاريخ هيمنة بشكل أو آخر إذا ما أخذنا العصور الوسطى التى برز فيها العديد من المفكرين منهم الفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم، فلماذا تنفي إمكان حدوث الهيمنة وهى الواقعُ الآن وسط كل المتغيرات السياسية والمصالح الاقتصادية التى تحرك السياسات؟

أنت هنا لمست نقطة هامة. ولكن المسألة ليست هيمنة. فثقافيا أنا سأتخذ من ابن رشد نقطة انطلاق للرد على تساؤلاتك وخاصة مسألة الهيمنة. فى أواخر القرن الثانى عشر كان فردريك الثانى يقاوم السلطة الدينية فنصح بأن يصدر أمراً بترجمة مؤلفات ابن رشد لأنها تسمح له بمقاومة السلطة الدينية. وبالفعل تمت ترجمة مؤلفاته إلى العبرية واللاتينية لتستخدم سياسيا لمقاومة السلطة الدينية. واستمر الصراع طويلا فى أوربا حول ابن رشد. مَنْ يؤيد ابن رشد تنكره الكنيسة، ومَنْ يعارض ابن رشد تؤيده الكنيسة، إلى أن انتصر التيار الرشدى إلى الحد الذى أقول معه إن فلسفة ابن رشد من جذور التنوير الأوربى. ولكن ماذا حدث لابن رشد فى العالم الاسلامى؟ أحرقت مؤلفاته وشرد وفصل من وظيفته. هنا تبرز أهمية العامل الثقافى، وعلينا أن نلتفت إلى أى نوع من الثقافة يمكن أن يخدمنا فى مواجهة سلطة قهرية. لم يقل فردريك الثانى ولم تقل أوربا إن فلسفة ابن رشد غزو ثقافى، أو أن فلسفته فلسفة مهيمنة يلزم أن تقهرها.

ولكن هل استطاع أن يحتويها وأن يسخرها لخدمة أهدافه السياسية؟

نعم، هذا صحيح. وعليك أنت أيضا أن تبحثى عن ثقافة فى إطار رؤية مستقبلية تسهم فى إخراج العالم المتخلف لكى ينخرط فى المسار

الحضارى. هل الأصولية الدينية تسمح بالانخراط؟ هذا هو السؤال. إذا كانت هى التى تقتل العقل الناقد الذى هو أساس الابداع، فعلينا أن نبحث عن شئ آخر. واذا لم تعثرى عليه فالهيمنة للأصولية الدينية.. وأنا أرى أن الهيمنة الآن للأصولية الدينية لأنه لا يوجد تيار مضاد لها. كل ماهو حادث الآن هو مقاومة الأصولية الدينية بوزارة الداخلية وليس بوزارتى الثقافة والتعليم.

د.سلوى ابو سعده

المصور، ١٩٩٠/١٢/٧

الإبداع

الدكتور مراد وهبه، رئيس قسم الفلسفة في جامعة عين شمس، دعا عام١٩٨٢ إلى مؤتمر دولي فلسفي عقد في القاهرة عام ١٩٨٢ كان عنوانه " الفلسفة ورجل الشارع". والعنوان يفصح بقوة عن حساسية الفلاسفة تجاه هذا الموضوع. كما أن الدكتور مراد وهبه قد قدم مشروعاً إلى وزير التعليم حول امكانية تعويد الطلاب على الابداع. حول كل ذلك كان الحوار التالي.

كان الهدف من هذا المؤتمر هو اعادة الفلسفة إلى ما كانت عليه أيام سقراط بمعنى أن سقراط كان يتفلسف مع الناس في الشوارع وفي الأسواق. بالطبع هذا الحوار أحدث تأثيراً في الناس، وعلى الأخص في الشباب بدليل أنه قدم إلى المحاكمة بدعوى أنه يفسد الشباب وينكر الآلهة، وحكم عليه بالاعدام. وخاف تلميذه أفلاطون من أن يستمر في هذا الاتجاه ذاته فترك أثينا وفر منها لمدة تجاوزت عشر سنوات ثم عاد إليها، لكنه لم يتفلسف في الشوارع وفي الأسواق على نمط سقراط، بل تفلسف في اطار مبنى أطلق عليه اسم " الاكاديمية" وكتب على مدخلها لا يدخل هنا إلا كل عالم بالهندسة". وقد استمر الحال حتى أيامنا هذه. فالفلسفة تعلم في داخل أسوار، في داخل مبانٍ يطلق عليها اسم الجامعة. وقد هوجمت في جريدة الأهرام هجوما يمكن أن يوصف بأنه هجوم غير متحضر، لأنه من المفروض أن النقد ينبغي أن يوجه إلى الأبحاث، ولكن النقد كان موجها إلي أنا شخصياً كما لو كان المؤتمر عبارة عن كتاب قمت أنا بتأليفه، في حين أن المؤتمر كان عبارة عن تجمع من فلاسفة دوليين من مختلف أنحاء العالم. وقد قدموا أبحاثاً، وكان المفروض أن ينصب النقد على الأبحاث. وأنا لذلك امتنعت عن

الرد على هذا التهجم. والغريب في الأمر أنه بعد نشر الأبحاث على هيئة كتاب توقف النقد.

والبحث الذي تقدمت به في هذا المؤتمر عنوانه "حالة بتر في التاريخ"، وكنت أقصد بحالة البتر أن الفلسفة بترت عن رجل الشارع بعد حكم الاعدام على سقراط. لذلك أنا أريد مرة أخرى أن نعيد الفلسفة إلى رجل الشارع.

كيف؟

كنت مشغولاً بالبحث في قضية الابداع من حوالي خمسة عشر عاما، قدمت فيها أبحاثا عن الابداع في مؤتمرات دولية انتهيت منها إلى أن الانسان يمكن تعريفه بأنه حيوان مبدع. إن الانسان في عصر الصيد كانت علاقته بالطبيعة علاقة أفقية، أي أنه كان متكيفاً مع الطبيعة. على قدر ما تعطيه الطبيعة على قدر ما يحيا. واذا بخلت عليه الطبيعة بشئ ما فهذا من شأنه ان يهدد بقاءه. وبالفعل حدث ما سمي بأزمة الطعام في عصر الصيد نتيجة أن الانسان كان يصطاد الحيوان ويأكله دون أن يستأنسه. هذا بالاضافة إلى تغيرات في البيئة أدت الى هجرة الحيوان فهجر معها الانسان إلى أن استقر في وديان الأنهار. وهنا ابتدع الانسان التكنيك الزراعي. وهذا الابتداع للتكنيك الزراعي يعني أن الانسان قد فطن إلى أنه من الأفضل بدلاً من أن يتكيف مع الطبيعة، عليه أن يكيف الطبيعة طبقاً لحاجاته. وتكييف الطبيعة معناه إحداث تغيير في البيئة الخارجية. والتكنيك الزراعي هو، في حقيقة أمره، هذا التغيير الذي أحدثه الانسان في الطبيعة. ومن هنا أصبحت العلاقة بين الانسان والطبيعة ليست علاقة أفقية، ولكن علاقة رأسية، بمعنى أن

الانسان متجاوز للطبيعة، وبالتالي فانه بسبب هذا التجاوز يستطيع أن يغير الطبيعة. الحضارة اذن نشأت بفضل ابتداع الانسان للتكنيك الزراعي، أي بفضل اكتشاف الانسان لهذه العلاقة الرأسية بينه وبين الطبيعة. وتجاوز الانسان للطبيعة هو ما يمكن تسميته ابداع الانسان لهذه العلاقة. ولكن اكتشاف هذه العلاقة الجديدة يعني أن الانسان كان ناقداً للعلاقة الأفقية القائمة. اذن يمكن القول بأن الابداع عبارة عن قدرة العقل على اكتشاف علاقات جديدة استناداً إلى عقل ناقد يسمح باستحداث تغيير في الطبيعة. ومعنى ذلك أن الابداع ليس مجرد عملية عقلية، وانما هو عملية عقلية لابد أن تنتهي إلى إحداث تغيير في الواقع. واذا لم يحدث هذا التغيير في الواقع فلا يمكن القول، في هذه الحالة، بأن ثمة ابداعاً، ولكن يمكن القول بأن ثمة توهماً بأن هناك ابداعاً. وبعد نشأة الحضارة الزراعية دخل الانسان في علاقات اجتماعية. وفي هذا الاطار الاجتماعي يمكن تعريف الانسان بأنه حيوان اجتماعي أو حيوان سياسي. لدينا اذن تعريفان للانسان: تعريف في اطار علاقة الانسان بالطبيعة، وهو أنه حيوان مبدع، وتعريف آخر في إطار علاقة الانسان بالانسان، وهو أنه حيوان اجتماعي أو سياسي. وعلاقة الانسان بالطبيعة هي العلاقة الأساسية وعلاقة الانسان بالانسان هي العلاقة الثانوية. ولكن حدث مع التطور أن انشغل الانسان بالعلاقة الثانوية فنشأت علوم خاصة بهذه العلاقة وهي العلوم الطبيعية والاجتماعية والانسانية. وفي اطار هذه العلاقة تراجعت العلاقة الأساسية وأفسحت الطريق للعلاقة الثانوية. ونحن الآن في نهاية القرن العشرين نعود مرة أخرى إلى العلاقة الأساسية بين الانسان والطبيعة فيما يمكن تسميته بغزو الفضاء. غزو الفضاء في البداية تأثر بالاستعدادت العسكرية فتحول إلى غزو عسكري

للفضاء وبالأخص فيما هو معروف بحرب النجوم. ولكن الآن مع تدمير الأسلحة النووية في اطار الاتفاقات التي تتم بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، أعتقد ان ميزانية غزو الفضاء ستتعدل، فبدلا من أن تكون غزواً عسكرياً ستصبح غزواً سلمياً من الانسان للطبيعة. وفي اطار تعريفنا للانسان بأنه حيوان مبدع، أصبح الأمر الآن مهيأ لأن ننشغل بقضية الابداع ليس على أنها خاصة بنخبة معينة ، ولكن باعتبار أنها خاصة بالانسان أياً كان.

وهل اصطدمت خلال أبحاثك ببعض المقولات الفكرية؟

لقد اصطدمت بمقولة الذكاء. وهذه المقولة تعني أن الأفراد يتميزون فيما بينهم طبقاً للنسب المتفاوتة فيما يختص بالذكاء. ولكن ظاهرة الابداع لا تفترض الاختلاف بين الأفراد. لقد تعمقت هذه المسألة فوجدت أن مقولة الذكاء مقولة غامضة. فقد لاحظت أن أي تعريف للذكاء يمكن القول بأنه تعريف للعقل. فاذا قلنا مثلا إن الذكاء هو القدرة على عملية التجريد، فالعقل يقوم بعملية تجريد، واذا قلنا إنه القدرة على التكيف، فالعقل قادر على التكيف، وإذا قلنا إنه القدرة على تكوين علاقات جديدة، فالعقل قادر على تكوين علاقات جديدة.إذن لا يوجد أي مبرر لاستخدام لفظين يمكن الاستغناء عن أي منهما. فالأفضل أن نستغني عن مقولة الذكاء لأنها دخيلة، فالأصل هو العقل. ثم إن هناك مسألة أخرى وهي أنه مع قراءة أدبيات الذكاء نلاحظ أنها قد انتهت إلى أن ثمة شعوبا تتميز بانها أقل ذكاء، بل إنها انتهت إلى ان ثمة شعوباً ليست مؤهلة لتمثل الحضارة، وبالذات الشعوب الافريقية. وهذا مناقض للواقع. فالآن الشعوب الافريقية شعوب تتمثل الحضارة. صحيح أنه

يوجد تخلف، ولكن هذا التخلف يمكن أن نرده إلى عوامل أخرى لا علاقة لها بالعقل عند الشعوب الافريقية. أما ما يمكن تسميته بالعبقرية فانها، في تقديري، مقولة وهمية أيضاً. فالهدف من القول بالعبقرية هو القول بأنها نادرة، وأنها لا تخضع للتحليل العلمي. مثلا هناك قصة خرافية تقول إن نيوتن قد اكتشف قانون الجاذبية بفضل تفاحة وقعت على رأسه. بالطبع هذه القصة خرافية، لأن التفاح يقع على البشر ومع ذلك لم يكتشف أحد قانون الجاذبية. ولهذا فالقول بالعبقرية معناه أن ليس كل انسان مؤهلاً للاكتشافات العلمية، في حين أن الاكتشاف العلمي هو في مقدور أي انسان، ولكن لا بد من توفر شروط وهي المثابرة واستثمار الوقت والقراءة والانشغال بالقضايا العلمية بحيث أن كل هذا يمكن أن يؤدي إلى ابداع نظريات جديدة.

وما الذي يتعين علينا بحثه في مسألة الابداع بالذات؟

علينا أن نبحث لماذا الابداع نادر. الابداع نادر ليس بسبب عوامل ذاتية عند الانسان، ولكن بسبب عوامل موضوعية وعلى الأخص ما يمكن تسميته بالمحرمات الثقافية. فالمحرمات الثقافية تشل العقل الناقد، وبالتالي تشل عملية الابداع. علينا أن نقتحم هذه المحرمات الثقافية حتى يمكن ان نسمح للانسان بممارسة الابداع. وهذا ماحدث في أوروبا. كانت فيها محرمات ثقافية ومع ذلك اقتحمت هذه المحرمات ونشأ ما هو معروف بعصر النهضة، وعصر الاصلاح بالذات إذ معناه إعمال العقل في كل النصوص الدينية بلا استثناء. وعندما انشغل العقل بفهم كل نص أمكنه أن يقتحم مجالات عديدة بدون حساسية، الأمر الذي أدى إلى ما يسمى بعصر التنوير في القرن الثامن عشر. وبفضل عصر التنوير الذي يعني أن لا

سلطان على العقل إلا العقل نفسه بزغت الثورة العلمية والتكنولوجية التي أدت الآن إلى غزو الفضاء.

وكيف نعطي الانسان الثقة في القدرة على الابداع؟ وما السبيل الى ذلك؟

نعطيه هذه الثقة منذ الطفولة الأمر الذي يؤدى به إلى الانشغال بكيفية افراز العملية الابداعية.

سمعناكم تتحدثون عن مشروع اتفقتم فيه مع وزيرالتعليم في مصر لتطوير التعليم، فما هو؟

طلب مني وزير التعليم الدكتور فتحي سرور فى عام ١٩٨٨ أن أكون أحد معاونيه في التعليم فتقدمت إليه بمشروع أطلقت عليه اسم "مشروع الابداع والتعليم العام". وعقدنا ندوة علمية دعوت إليها أساتذة من مختلف التخصصات وتناولنا كيفية مساعدة الطفل في مجال التعليم على ممارسة العملية الابداعية. طبعاً هذه مسألة شاقة ولكن أستطيع القول بأنه مع مؤازرة وزير التعليم واتخاذه الابداع استراتيجية لوزارته استطعنا أن نقوم بتدريب المسئولين عن التعليم في المدارس على كيفية مساعدة الطالب على تذوق العملية الابداعية وعلى ممارستها. وأعتقد أننا فى المستقبل سيكون لدينا طلاب متخرجون فى التعليم العام وقادرون ليس فقط على تذوق العملية الابداعية، ولكن أيضاً على ممارستها وبالتالي يمكن أن نأمل أن هؤلاء بدخولهم الجامعة يمكن أن يكونوا مبدعين، وبالتالي يمكن خلق جيل من العلماء المبدعين. إنني ألاحظ أن المبدعين في المجتمعات العربية يمكن أن يعدوا على الأصابع. وقد يكون هذا هو السبب في تخلف مجتمعاتنا. وأرجو تعميم مشروع الابداع والتعليم العام في جميع البلدان العربية.

وهل تعتقد أن هناك مجالاً للابداع الجماهيري؟

عودة مرة أخرى إلى اطار الثورة العلمية والتكنولوجية التي تسمح لنا بما أطلقت عليه مصطلح الابداع الجماهيرى، لأن هذه الثورة أفرزت ظاهرة "الجماهيرية". لدينا مثلا وسائل اعلام جماهيرية، ومجتمع جماهيري، وثقافة جماهيرية. وقد أضفت الانسان الجماهيري في المؤتمر الذي حدثتكم عنه. إن ظاهرة الانسان الجماهيري تسمح بالابداع الجماهيري، ومن هنا كتبت بحثاً عن الابداع قلت فيه إننا الآن ننتقل من التعليم الجماهيري، كما أسسه طه حسين، إلى الابداع الجماهيري الذي يفترض أن تنشده النخب الجديدة، أي الانتقال من التعليم الجماهيرى من حيث الشكل إلى التعليم الجماهيرى من حيث المضمون. وأنا أهدف إلى قيام الأسس التي يمكن بناءً عليها تأليف الكتاب المدرسي بحيث يكشف هذا التأليف عن العملية الابداعية كما تجري في ذهن العالم. الحاصل في التأليف الحالي للكتاب المدرسى أنه يطرح نظرية هندسية، على سبيل المثال، بمعزل عن كيفية ابداعها، وأنا أطالب المؤلف في عملية التأليف أن يبين لنا من خلال العرض التاريخي كيفية ابتداع العالم لعلاقات جديدة بناء على نقده لعلاقات قائمة بحيث ينشئ نظرية جديدة تحدث تأثيراً في الواقع. وفي هذا الاطار يمكن أن يتذوق الطالب عملية الابداع. وعندما نقدم له أسئلة فيجب أن تنصب على التذكر بنسبة ضئيلة، وتنصب في الأغلب على العملية الابداعية بمعنى أن نأتي له بسؤال مثلاً تستلزم الاجابة عنه الاستعانة بفصول من بداية الكتاب المدرسى إلى فصول من نهاية الكتاب بحيث يعطينا علاقة

جديدة لم تكن واضحة في مسار الكتاب، وبالتالي لن يكون لدينا نموذج للاجابة كما هو الحاصل في المسار التقليدي للتعليم، وهو أن الأسئلة تأتي في اطار التذكر. وهذا يعني أن ثمة جواباً واحداً صحيحاً الأمر الذي يؤدي، شئنا أو لم نشأ، إلى افراز التعصب، والتعصب معناه تصور الانسان أنه يملك حقيقة مطلقة لا بديل عنها. ولكن في اطار الابداع يمكن ان تتعدد الأجوبة، أي تتعدد الحقائق وبالتالي ينشأ الطفل في جو من التسامح العقلي. ومن هنا يمكن القول بأن الابداع هو ضد ما يسمى بالدوجماطيقية. وأنا بهذه المناسبة أنوه بأنى عقدت مؤتمراً دولياً فلسفياً في القاهرة كان موضوعه "جذور الدوجماطيقية". وقدمت فيه أبحاث تحاول الكشف عن هذه الجذور بحيث يمكن أن نحيا في جو من التسامح العالمي الذي يؤدي بدوره إلى السلام العالمي.

وأي مذهب لكم في اطار الفلسفة بالذات؟

ألفت كتاباً في عام ١٩٦٨ عنوانه" قصة الفلسفة". القضية المحورية فيه العلاقة الجدلية بين المطلق والنسبي في اطار عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية، فطرحت قصة الفلسفة ابتداء من القرن السابع قبل الميلاد حتى القرن العشرين في اطار المنهج الجدلي. على أن هذه القضية لم تكن بداية تفكيري. لقد كنت منشغلاً بقضية المذهب، فألفت كتابين أحدهما عن كانط والآخر عن برجسون ولكن في اطار مفهوم المذهب. ووجدت أن المذهب الفلسفي يمكن أن يكون مغلقاً ويمكن أن يكون مفتوحاً. المذهب المفتوح في الفلسفة هو المذهب الذي يتخذ من الجدل منهجاً.

وأمضيت عاماً في موسكو أجريت خلاله محـاورات فلسفية وسياسـية لمعرفة ما اذا كانت الماركسـية مذهباً مفتوحاً أو مذهباً مغلقاً. ووقتها كـان يوجد صراعٌ بين الانغلاقيين والمنفتحين. وأعتقد أن هذا الصـراع قد حسـم فيما بعد على يد جورباتشوف.

جهاد فاضل

مجلة "الحوادث" ١٩٩٠/١٢/٢١

السقوط

هل انهارت الماركسية مع سقوط الحزب الشيوعى فى الاتحاد السوفيتى؟

لاتوجد أيه علاقة بين الماركسية والشيوعية لأن الشيوعى هو الماركسى الملتزم بحزب شيوعي، أما الماركسى فليس من اللازم أن يكون عضواً فى حزب شيوعى.. لذلك يمكن سقوط الحزب الشيوعى وتبقى الماركسية كمذهب فلسفى له منظوره وحواريوه. والذى أدى إلى توهم العلاقة بينهما هو أن الماركسية تميزت عن أى مذهب فلسفي آخر. إذ تجسدت فى حزب حاول تغيير الواقع تغييراً جذرياً ونجح فى المحاولة. ولكن مع تراكم الزمن فشل الحزب، بحكم انغلاقه منذ عصر ستالين، فى التغيير الجذري للواقع القائم فحدث ما نشاهده اليوم.

وما دلالة ما يحدث الآن في الاتحاد السوفيتى وما رأيك؟

ما يحدث فى الاتحاد السوفيتى نوع من التردى كشف عن وجود الأصولية العلمانية التى تتمسك بحرفية النص الايديولوجى فتقتل الإبداع ، وعن وجود رأسمالية طفيلية تمثلت فى السوق السوداء وأشياء أخرى؟

وليس فى الإمكان مجاوزة هذا التردى إلا برؤية مستقبلية تأخذ بمعطيات النظام العالمى الجديد الذى ينظر إلى الكوكب الأرضى على أنه مكون من أجزاء متكاملة وليست متصارعة وإلى تناول المشكلات الإقليمية فى إطار كوكبى. ومن الأدلة على ذلك ما يحدث الآن فى مؤتمر مدريد حيث يتم اللقاء بين العرب وإسرائيل تحت مظلة دولية.

أليست البيروسترويكا محاولة لإنقاذ الموقف؟ وما تقييمك لشخصية جورباتشوف؟

مبدئياً ظهور جورباتشوف ليس مفاجأة. فهو شخصية متوقع ظهورها من خلال مناقشاتى مع الفلاسفة السوفييت. وما يبدو من لغز حول أفكاره مردود إلى تصور ضرورة الصدام مع الولايات المتحدة الأمريكية. وهذا يتناقض مع المنعطف التاريخى الجديد الذى يبحث عن شركاء لا أعداء فى صنع الإنسانية الجديدة.

والبيروسترويكا تعنى منهجاً جديداً فى التفكير. وهذا ليس غريباً على الحضارة الإنسانية التى تتجه دائماً إلى ابتداع منهج جديد في التفكير. فمثلا عندما أرادت أوروبا أن تخرج من ظلام العصور الوسطى ابتدعت منهجين جديدين فى التفكير.. المنهج التجريبى للفيلسوف الانجليزى فرنسيس بيكون والمنهج الرياضى للفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت. والآن نحن فى حاجة إلى منهج جديد فى التفكير.

وهل ما يحدث من تفكك في الاتحاد السوفيتي بسبب هذا الفكر الجديد؟

ما حدث من تفكك ضرورة من أجل إحداث تكامل جديد بين الأجزاء التى تبدو الآن مبعثرة. فليس هناك تكامل دائم أو تفكك أبدى. فالتفكك نتيجة للوسائل الخاطئة التى استخدمت لتنفيذ الفكر الجديد.

ألم يلعب الحزب الشيوعى دوراً فى هذا التفكك بسبب سقوطه وسط الجماهير؟ وما هو انطباعك عن الشعب السوفيتى خلال رحلتك التى استمرت عاما كتبت فيه كتابك "محاورات فلسفية فى موسكو"؟

فقدان الحزب لشعبيته عامل رئيسى فى تفكك الاتحاد السوفيتى.. والأسباب التى أدت إلى انهياره كثيرة منها:

انغلاقه ورفضه لكل جديد فى الفكر، واحساس الشعب بالقهر والكبت والخوف. فلقد فقدت الثورة أدوات الحوار الديمقراطى مع الشعب. وعانى

المواطن من الجوع بينما يتمتع أعضاء الحزب الشيوعى بامتيازات اقتصادية محرمة على المواطنين.. ولقد أحسست بمتعة وغبطة فى علاقتى مع الفلاسفة السوفيت سواء الذين تعاطفوا مع آرائى أو الذين رفضوها.. أما النظام فكان يخشى الجديد.

هل وجدت ما يميز المرأة الروسية عن غيرها؟

المرأة الروسية ذات طابع أوروبى وهى ذواقة للحياة وعاشقة للجمال، ولكنها تعانى الكبت والحرمان بسبب انغلاق النظام.

لماذا تأت الماركسية برؤية خاصة بالمرأة؟

الماركسية خالية من رؤية متكاملة للمرأة لأنها تتصور أن عملية التحرير فى ذاتها تشمل الرجل والمرأة وتركت تحرير المرأة للتطور التاريخى وهو ما لم يحدث!! وأعتقد أن تحرير المرأة يتجاوز الأنظمة الاجتماعية لأنه لابد من النظر فى التراث الإنسانى ككل والبحث عن أسباب انقلاب النظام الأبوى على النظام الأمومى (نسبة إلى الأم) الذى كانت فيه المرأة فى الصدارة، وعن الدوافع التى جعلت الرجل يطيح بالمرأة كصانعة للحضارة، وإلى صياغة نسق من القيم يكبل المرأة ويمنعها من تحرير نفسها.

هل يتلائم عدم تحرر المرأة مع انغلاق الماركسية رغم أن ماركس هو القائل" إن الحياة خضراء دائماً أما النظرية فهى رمادية اللون".؟

لقد كانت أول قضية طرحتها على الفلاسفة السوفيت خلال زيارتى لموسكو تدور على مدى انغلاق الماركسية السوفيتية. لقد نفوا الانغلاق.. فسألتهم على ماذا تنفتح الماركسية؟

اختلفوا.. قال البعض إنها منفتحة باطنياً على نفسها دون أى تأثير خارجى لأنه نوع من الترقيع.. ورأى البعض الآخر ضرورة انفتاحها على

الفلسفة الوضعية المنطقية والمشكلات التى تثيرها دون الأخذ بالحلول. فالحلول لابد أن تكون من وجهة نظر ماركسية.

ما رأيك أنت فى هذا الموقف؟

هذا انفتاح محدود ومحاصر، وهو يفضى إلى الدوجماطيقية، أى تحويل الفلسفة إلى عقيدة جامدة.

لماذا لم تتنبأ مراكز البحث الماركسية بهذه الهزة التى حدثت للاتحاد السوفيتى.

حاول البعض التنبؤ ولكن السلطة شردته. وأذكر الأستاذ يدف في جامعة لينجراد.. عندما قام ببحث قضية الانفصال بين العقيدة الماركسية والسلوك غير الماركسي. وكان مجال بحثه سلوك العمال داخل المصانع، واكتشف أن الماركسية لم تنظر إلى الانسان كذات.. ولكن كشئ من الأشياء. وأعلن رأيه .. وكانت النتيجة تشريده. وشاهدت فى الاتحاد السوفيتى صراعاً فكرياً آخر.. بين الذين يطالبون بإحياء المنطق الرمزى أساس الثورة العلمية والتكنولوجية فى مواجهة الذين يتمسكون بالمنطق الجدلى. وامتد هذا الصراع إلى الحزب الشيوعى.

بعض الماركسيين المصريين لم يخل من مسالب سلطوية فهو يتحول من فيلسوف حر إلى فيلسوف السلطة كما حدث أيام الرئيس عبد الناصر.. ماهو رأيك؟

حيث يموج المجتمع بمحرمات ثقافية منتشرة فى جميع مجالاته فمن الصعب ظهور الفيلسوف. وإذا ظهر فهذا أمر نادر الحدوث.. يضع وسائل الإعلام فى حالة طوارئ لمحاصرته. والصراع دائم بين الفيلسوف والسلطة لأنه يريد مجاوزة الوضع القائم والسلطة تريد الاحتفاظ بالوضع القائم. وهذا

يحدث فى العالم كله على مر العصور. وعلى سبيل المثال عندما أغلق الرئيس السادات مجلة الطليعة المصرية التى كانت منبراً للفكر والدراسات الفلسفية فى مصر.. وحوكم الفيلسوف سقراط وأعدم، وصدر أمر ملكى للفيلسوف كانط بالكف عن التأليف.. وطورد فلاسفة التنوير.. أحداث فى عصور مختلفة وأماكن متباعدة، ولكنها تدل على الصراع الدائم.

ألا يفسر ذلك أن الثورة عندما تتحول إلى دولة تسود اعتبارات السلطة؟

حدث هذا لأن الثورة تغيير واقع قائم استناداً إلى واقع قادم. وعندما يتجسد الواقع القادم تفقد الثورة قدرتها على تحريك الواقع لأنها مشغولة بتثبيت الواقع الجديد.. فيتحول فكر الثورة من فكر مفتوح إلى فكر منغلق خوفاً من عدو الثورة.

هل يترتب على ذلك فشل الحياة الحزبية أيضاً؟!

نعم والتجربة واضحة فى الاتحاد السوفيتي بسقوط الحزب الشيوعى. أما الحياة الحزبية المصرية فهى فاشلة لعدم تعميق برامج الأحزاب من خلال التعاون مع الفلاسفة.. ولهذا فان الفيلسوف يشعر بالعزلة.

هل تعطيك هذه العزلة شعورا بالغربة؟!

نعم أنا غريب عن المجتمع لأنه محكوم بظاهرتين: الأصولية الدينية.. والرأسمالية الطفيلية. وأنا عاجز عن الدخول فى أى منهما فلا أنا من هواة إهمال العقل ولا أنا مشدود إلى النهب والسلب.

بدلاً من الغربة لماذا لا تشارك فى دعوة مراكز البحث المصرية لطرح الاتجاهات الفكرية الجديدة فى عصر(الكوكبية) على حد تعبيرك؟

لايمكن تكوين فلسفة جديدة بعقد مؤتمر أو تأسيس جمعية فكرية، لأن عملية تكوين فلسفة مسألة تاريخية وشاقة وتستلزم حواراً وصراعاً.

هل معنى ذلك أننا نعيش عصراً بلا نظريات وسيادة الفكر الواحد والامبراطورية الأمريكية ومحاصرة الفيلسوف.

عصر النظام العالمي الجديد ينظر إلى الكون من داخله. وبالتالي نرى العالم بلا حواجز أو تقسيمات. ويبدأ النظر إلى المشاكل الإقليمية فى إطار كوكبى مثل الانفجار السكانى. وتلوث البيئة وأزمة الطاقة. وكل ذلك يتطلب إبداعاً فى الحلول، الأمر الذى لن يسمح لأمريكا ولا غيرها بالهيمنة. ولو حدث ذلك فاللوم لا يقع على المهيمن، وإنما يقع على الذى سمح بقبول الهيمنة. وحركة التاريخ الآن فى حاجة إلى رؤية مستقبلية لرفع التناقض بين الماركسية والليبرالية، أى بين المجتمع والفرد. والثورة العلمية والتكنولوجية توليفة تسمح بتوليفة جديدة بين الكتل البشرية والفرد.

معونات السوفييت للعالم الثالث موضع نقد مرير من المواطن السوفيتى رغم إيمان الماركسية بالأممية والثورة العالمية كيف تفسر هذا التناقض أيضاً؟!

هذا صحيح، فقد كان عدم الرضا عن المعونات شعوراً مسيطراً على الشارع السوفيتى.. وكان يردد عبارة "يأخذون أموالنا ويشتموننا"، لأن العالم الثالث أخذ من الاتحاد السوفيتى المال والعتاد وأعطاه اللعنة. ولم تستخدم القروض بطريقة سليمة فظلت معظم بلدان العالم الثالث على تخلفها. وكنت قد ذهبت مع أعضاء هيئة تحرير مجلة "الطليعة" إلى الاتحاد السوفيتى لتحسين العلاقات السياسية المصرية السوفيتية بتكليف من الرئيس أنور السادات.. وهناك وجدنا خطابات كثيرة يرسلها المواطنون لوقف المعونات عن العالم الثالث لأنه يأخذها ويهاجم الاتحاد السوفيتى!!

لماذا لم تطرح تحفظاتك وآراءك في مجلة الطليعة التى كنت تكتب فيها؟

في مجلس إدارة الطليعة كانت لى ملاحظات على ما ينشر.. كنت أطالب بالتأصيل النظرى للقضايا المطروحة ولا نكتفى بالطرح العملى الذى يسلم بالنظرية تسليماً. وانتهينا إلى ضرورة إصدار ملحق للطليعة بعنوان (الفلسفة والعلم) لتعويض هذا النقص.

وأعجب محمد حسنين هيكل بهذا الملحق وطالب بالاجتماع بكتاب هذا الملحق، وكانوا من مدارس فكرية متعددة.. ولسوء الحظ أعفى هيكل من منصبه كرئيس لمجلس إدارة جريدة الأهرام قبل الاجتماع بهيئة تحرير ملحق مجلة الطليعة.. وأغلقت مجلة الطليعة بملحقها.

ما أمنياتك نحو مجتمع أفضل، وهل تحلم بمدينة أفلاطون؟

أن يتخلص المجتمع من الأصولية الدينية التى تقتل الإبداع والتقدم، والرأسمالية الطفيلية التى تفكك المجتمع.. أحلم كل يوم بمدينة أفلاطون، ولكن سرعان ما أضيق من حلمى لأصطدم بمطبات الواقع المرير.

عفاف خلاف

صباح الخير ١٩٩١/١٢/٢٦

الكهف

هل يمكن للفلسفة أن تهبط من عليائها إلى عالم الناس وما يموج فيه من مشاكل وقضايا اجتماعية فتساعد في ايجاد حلول لها؟ كثيراً ما اتهمت الفلسفة في الماضي بأنها نوع من التفكير المترف، والمحبط معاً، وأنها عبثاً تحاول أن تجسد نماذج ملموسة لها ولمشاريعها، فهل الفلسفة هي فعلاً كذلك ؟ وما العمل لأنسنتها اليوم وجعلها تهبط من المحل الأرفع الذي وضعت تاريخياً فيه إلى محل الانسان وهمومه وشجونه؟

"الثقافات: صراع أم حوار؟" عنوان المؤتمر الثالث الذى نظمته الجمعية الفلسفية الأفروآسيوية بناءً على مبادرة من رئيس المجلس البابوى التنفيذى للثقافة بالفاتيكانية الكاردينال بول بوبار والتعاون مع الاتحاد الدولي للجمعيات الفلسفية ومعهد جوته ومنظمة تضامن الشعوب الأفرو آسيوية فى عام ١٩٩٠. الهدف منه بيان العلاقة بين الفلسفة وقضايا العصر بمنظور ثقافي. أما المؤتمر الأول الفلسفى الدولى الذى نظمته الجمعية عام ١٩٧٨ فقد كان عنوانه "الفلسلفة والحضارة، وكان أيضاً بالاشتراك مع الاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية. وقد حضر هذا المؤتمر كبار فلاسفة العالم.

وكان هناك اعتراض من بعض الفلاسفة على عنوان المؤتمر. قال هؤلاء أن لا علاقة بين الفلسفة والحضارة. وقد وجه هذا الاعتراض كبير فلاسفة أمريكا، وهو ما زال يعيش حتى الآن، واسمه كواين. لم يرغب في الاشتراك في هذا المؤتمر بدعوى أن الفلسفة هي المنطق فقط وفيما عدا ذلك لا دخل له بالفلسفة. وكواين ينتمي إلى الوضعية المنطقية، وهو تيار نشأ في العشرينات من هذا القرن، وكان يهدف إلى تأسيس فلسفة علمية، وبالتالي حذف مجالات كثيرة من الفلسفة على أساس أنها من المستحيل أن تخضع

للمنهج العلمي. ولكن حدث بعد ذلك ما هو ايجابي، وهو أن الاتحاد الدولي للفلاسفة تبني هذا المركب الجديد بين الفلسفة والحضارة فأعطى عنواناً لمؤتمره العالمي فى عام ١٩٨٣"الفلسفة والثقافة". وفى عام ١٩٨١ عقدت جمعيتنا الفلسفية الأفرو- آسيوية مؤتمرها الثاني في كينيا في عام ١٩٨١ تحت عنوان "الفلسفة والثقافات". والذي دفعنا إلى اختيار قضية الثقافة هو طغيان التيار الأصولي في جميع الأديان. إنه ليس فقط في اطار الاسلام والمسيحية واليهودية، وإنما هو يتجاوز ذلك إلى الأديان الأخرى. وهو تيار مدعم بحركات فلسفية. وفي تقديري أن مدرسة فرانكفورت مهدت للأصولية الدينية لأن الاصولية الدينية في نشأتها الحقيقية متناقضة مع التنوير. ظهر أول مؤلف فلسفي ضد التنوير بقلم ادموند بيرك بعد قيام الثورة الفرنسية بعام. وفي عام ١٩٥٣ تبني فيلسوف أمريكي هو رسل كيرك أفكار ادموند بيرك في كتاب له بعنوان "العقل المحافظ". هذا الكتاب يقول عنه كيرك إنه امتداد لآراء إدموند بيرك. وعندما ظهرت الأصولية المسيحية في أمريكا اعتمدت هذين الكتابين: كتاب بيرك وكتاب كيرك. ومدرسة فرانكفورت تدخل ـــ كما قلت ـــ في اطار التمهيد للأصولية الدينية ومقاومة التنوير.والكتاب المشهور لأدورنو وهوركهايمر بعنوان "ديالكتيك التنوير" فكرته المحورية أن الأسطورة في صميم تكوين العقل الانساني. ثم إن المناخ السياسي في عهد ريجان كان يدعم الأصولية الدينية بدعوى الهجوم على الشيوعية والتخلص منها. وأعتقد أن الفلسفة تواجه هنا أزمة حقيقية، لأن الفلسفة سواء في المنظور الخاص بمدرسة فرانكفورت، أو المنظور الخاص بالوضعية المنطقية، لا يسمح لها ببث روح التنوير. علينا اذن أن نهيء المناخ الفلسفي من جديد لاستيعاب روح التنوير بمنجزاته. وليس معنى ذلك أن تكرر الفلسفة في القرن العشرين مافعلته الفلسفة في القرن الثامن عشر،

إنما معناه أننا نتجاوز عصر التنوير في اطار التنوير. قد يوحي هذا الكلام بحدوث عصر تنوير ثان في بداية القرن الواحد والعشرين. وأنا اعتقد أن على الفلسفة أن تسهم في بلورة عصر التنوير الجديد الذي سيستكمل ماعجز عن استيعابه فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر. فهؤلاء اتجهوا إلى دراسة الانسان والمجتمع والطبيعة. ويمكن القول بأنهم جددوا في مجال الانسان والمجتمع. فنظرية العقد الاجتماعي تدور على أن المجتمع مؤسس من الانسان وليس من خارج الانسان، وبالتالي فان القيم التى تحكم المجتمع الانساني هى قيم انسانية، وفي الوقت نفسه قيم نسبية. والانسان نفسه في هذا الاطار يمكن أن نطلق عليه اسم الانسان العلماني، أي الانسان الذي يدرب نفسه على التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق. وبالتالي يمكن في عصر التنوير الثاني أن نستكمل البعد الثالث الذي لا يمكن استيعابه بدون ثورة علمية وتكنولوجية، وهو ما يمكن تسميته الآن بغزو الفضاء.

ما الذي تقصدونه بغزو الفضاء هنا؟

أنا اقصد بغزو الفضاء ليس الغزو العسكري، بل الغزو الانساني، بمعنى استكشاف قوانين الكون حتى يمكن أن ندفع بالانسان إلى الحياة في الكون بدون فزع، أي أن ندفع بالانسان إلى أن يصبح انساناً كونياً. وهذا يستلزم تناول مجال مهم أغلق بسبب مدرسة التحليل النفسي، وهو مجال الوعي، لأن مجال التحليل النفسي محكوم بمجال اللاوعي. فالنسبة المئوية لمجال اللاوعي أكثر بكثير من النسبة المعطاة لمجال الوعي في اطار مدرسة التحليل النفسي. فقد انتهى فرويد إلى نتيجة تشاؤمية في كتابه "مستقبل وهم" وفي كتابه الآخر "الحضارة وبؤسها". ففي هذين الكتابين يرى فرويد أن الحضارة الانسانية حضارة عصابية، مريضة، وأنه لا أمل من شفائها. وأنا اعتقد أن هذا كان بسبب تقوقع فرويد فى مجال اللاوعي على أساس أن هذا

المجال سيظل على ماهو عليه، وبالتالي فالانسان في اطار التحليل النفسي محكوم بالماضي، وليس بالمستقبل. وأعتقد أن انسان عصر التنوير الثاني لابد أن يكون محكوماً بالمستقبل.

هل ثمة فرق نوعي في التفكير الفلسفي بين الماضي والمستقبل؟ أعتقد أنه فرق كيفي.

لماذا؟

أبحاث الكون مازالت مجرد تأملات وما زالت محصورة في أسئلة كلاسيكية مثل: ما الوجود؟. لكن لدينا الآن هذا الكون، ولدينا رحلات فضائية يستثمرها الانسان لاستكشاف قوانين الكون. في هذه الحالة بدلاً من أن ننظر إلى الكون من الأرض، سننظر من الكون إلى الأرض. وفي هذه الحال ستتغير النظرة إلى الأرض، وستتغير رؤيتنا للكون. ولكن عندما نحيا في الفضاء، لفترات طويلة، فان المعرفة ستتغير، وأسلوب تناول الظواهر سيتغير، وبالتالي فان الكسمولوجيا ستتقدم تقدما كيفياً.

ألا ترى أن هناك عوائق أمام عصر التنوير الثاني؟

بالطبع ثمة عوائق أمام عصر التنوير الثاني. أهم هذه العوائق الأصولية وهي تقوم على ثلاث فرضيات. الفرضية الأولى رفض إعمال العقل في النص الديني. الفرضية الثانية الاستخفاف بالثورة العلمية والتكنولوجية ومنجزاتها. الفرضية الثالثة اعتبار الشيوعية شيطان العالم. والفرضية الثالثة لم تعد موجودة. تبقى الفرضيتان الأوليتان. وسيادة الأصولية معناه التقليل من إعمال العقل والتوجس من الثورة العلمية والتكنولوجية، وبالتالي اضعاف اتجاه الفلسفة إلى الكسمولوجيا. وفي تقديري أن الابحاث الفلسفية الأخرى، سواء مبحث المعرفة أو مبحث الأخلاق أو مبحث المنطق، كل هذه المباحث سيحدث فيها تغيير جذري في اطار مستقبل الأبحاث الكسمولوجية. مثال ذلك: في تقديري أن الانسان لن ينظر إليه على أنه

حيوان اجتماعي أو سياسي إنما سينظر إليه على أنــه حيوان مبدع لأنـه ستتاح لـه كمية هائلة من الابداعات العلمية والفلسفية فـي عصـر التنوير الثـاني بحيث يمكن القول إنه سيتكون لدى الانسان ـ ولو أن هذا التعبير ينطوي على تناقض في الألفاظ ـ عادة الابداع، على الرغم من أن الابداع لا يخضع لعادة، لكن أقصد بذلك أن الانسان سيمارس كينونته الحقيقية في كونه مبدعاً. ولن يكون الابداع في اطـار الأدب والفن كما نتوهم الآن. لكن هذا الوهم سيزول لأن الابداع الفني والأدبي هو ابداع وهمي، هو بديل عن الابداع الحقيقي الذي يهدف إلى تكوين علاقات جديدة من أجل تغيير الواقع. الفن والأدب لا يغيران، وإنما يعطيان الوهم بالتغيير. ونــادراً ما نتحدث عن ابداع فلسفي أو ابداع علمي، ولكني أعتقد أننا في عصر التنوير الثاني سنتحدث برحابة عن الابداع العلمي والابداع الفلسفي.

كثيراً ما اتهمت الفلسفة بالابتعاد عن الحياة، عن الناس، عن الواقع.

أعتقد أن أرسطو أدى دوراً في الاساءة إلى الفلسفة وسأقول لك كيف كـان ذلك. عندما نقرأ كتاب الميتافيزيقا لأرسطو قراءة متأنية نجد أشياء غريبة. يقول أرسطو:"الفيلسوف لابد وأن يكون ثرياً حتى تكون لديه فسحة من الوقت للتفلسف". ويترتب على ذلك أن على الفيلسوف، كما يقول أرسطو، أن يبتعد عن العملية الانتاجية. ومعني ذلك أن الفلسفة لا علاقة لها بالانتاج. فاذا قررنا أن الحضارة نشأت بسبب الانتاج الزراعي، فمعني ذلك أن الفيلسوف عندما يبتعد عن الانتاج فانه يبتعد عن الحضارة. ولذلك حصر أرسطو موضوع الفلسفة الأولى، أو الميتافيزيقا، في الوجود من حيث هو وجود. ما معنى ذلك ؟ معنى ذلك أن الفلسفة تبحث في المجرد. هذا هو المعنى الحقيقي لكون الفلسفة تنشغل بالوجود من حيث هو وجود. ولذلك عندما جاء هيدجر واقتفى إثر أرسطو في الانشغال بالوجود العام، عجز عن تأسيس علم للانسان رغم أنه وعد الفلاسفة بانه سيتفلسف لتأسيس علم الانسان، وأنه يتخذ من علم الوجود العام وسيلة لتأسيس هذا العلم ولكنه لم يؤسسه. وأعتقد أن ذلك كان بسبب اتخاذه مسار أرسطو في الاهتمام بالوجود المجرد أو الوجود العام. ولهذا فأنا أرى أننا في المستقبل سوف ننشغل بالوجود العيني كما هو

متمثل ليس فقط في الكرة الأرضية، وإنما في الكون لأنني عندما سأرحل إلى الكون وأفحص مكوناته فأنا في خضم الوجود العيني رغم أنه وجود أرحب من الوجود العيني الأرضي لكنه لن يرتفع إلى مستوى الوجود المجرد أو الوجود العام كما كان يتوهم أرسطو.

هل تعتقد أن الفيلسوف عالم أم فنان بالدرجة الأولى؟

أنا أعتقد أنه يمكن أن نشم رائحة حذف الفن وحذف الشعر من مجال الفلسفة، لأن الشعر قديم قدم الانسان، والفن كذلك لسبب جوهري هو أن هذا وذاك كانا من الأدوات التى يستعين بها الانسان البدائي، أو الإنسان الزراعي، في مواجهة العجز العلمي لأن تفكيره في بداية الحضارة على الرغم من أنه كان تفكيراً علمياً، لكنه كان تفكيراً علميا بدائيا. وكان يملأ الفراغات بالأسطورة. واذا ذهبنا إلى بقايا كهوف الانسان البدائي سنرى فى داخلها رسومات على حائط الكهف لحيوانات بدون رأس ولبشر بدون أطراف أو رؤس. وهذه الرسومات كانت تعبر عن رغبة الانسان البدائي في التحكم في هذه المخلوقات التي تهدده، ولكن لأنه كان عاجزاً عن التحكم فيها عملياً، فكان يتحكم بالرسم، ويتحكم بالشعر، ويتحكم بالمسرح. وبهذه المناسبة أظن أن كتيب لويس عوض عن "المسرح المصري" له دلالة فلسفية. فهو يقول إن المسرح المصري القديم نشأ في المعبد وترعرع في المعبد ومات في المعبد. أما المسرح اليوناني فعلى الرغم من أنه نشأ في المعبد إلا أنه خرج من المعبد. وفي تقديرى أن المسرح حينما يخرج من المعبد يتوقف مصيره على مدى تغلغل العلم والفلسفة في المجالات التى يتوهم المسرح أنه يحتكرها.

لقد غذوا الكومبيوتر بألفاظ وقواعد ليست شعراً. وفي اطار ما أعُطي له استطاع أن يقدم شعراً. وجاء النقاد يقرض ودرسوا القصيدة التى أنتجها

الكومبيوتر، فقالوا إنها قصيدة عن الحب، وإنها قصيدة جيدة. اذن أنت الآن تستطيع أن تحلل العاطفة علمياً، في حين أن الرأى الشائع هو أن العاطفة لا تخضع للتحليل العلمي. ولهذا فأنا أظن أن الانسان فى المستقبل سوف يكتشف هذا الوهم. بالطبع ستكون هذه النتيجة قاسية على الانسان، ولكن القسوة مطلوبة لتحرير الانسان.

ما رأيك فى الأحزاب المصرية الراهنة؟

إن الأحزاب تنشأ بفلاسفة. وأحزاب بدون فلاسفة هى أحزاب من ورق.. وتعمل فى الوقت الضائع.

ألا تعتقد أن المناخ الراهن يمكن أن يمهد التربة لولادة أحزاب حقيقية؟

شرط أساسى لتكوين أحزاب حقيقية، اقتحام المحرمات الثقافية.

زينب منتصر

روزاليوسف: العدد ٣٣١٠

فرعون

هذا الحوار يثير من الأسئلة.. قدر ما يطرح من إجابـات.. وإذا كـان منطق الحوار قد أصبح ضرورة بين الشرق والغـرب.. أو بين الشـمال والجنـوب.. فإنـه يصبح أكثر ضرورة داخل المجتمعـات الإنسـانية ذاتهـا.. وخصوصـاً عندمـا يتعلـق الأمر بفلسفة اللحاق بالعصر.. أو بالتوجه نحو المستقبل.لذلك يركز د. مراد وهبه رئيس اتحاد فلاسفة آسيا وافريقيا على قضيـة الرؤيـة المسـتقبلية لـدى المثقـف، لدرجة أنه يعتبر وصف المثقف نفسه مرهونا بوجود هذه الرؤية لديه!..

إن المثقـف هـو الـذى يمتلـك القـدرة علـى تغيير الواقـع.. بمعنـى أن تتوافر لديـه وحـدة عضويـة بيـن الفكـر وعمليـة التغيـير. وإذا كـان المثقـف صاحب رؤية ماضوية وإذا كانت هذه الرؤية بالتالي لا تسمح بتغيير الواقع.. وإنما تسمح بتثبيته، أو رده إلى ما كـان عليـه فإنـه فـى تقديـرى ليس مثقفا. ووفق ذلك التعريف فإننى أعتقد أن الغالبية العظمـى من المثقفيـن فـى العـالم العربـي مـن أصحـاب الـرؤى الماضويـة. وهـذا يعنـى أن دور المثقـف قد"تهمش".. إذ أصبح عاجزاً عن إحداث التغيير.

إذن فإن الخلل، من وجهـة نظرك، يكمـن فـى ذات المثقـف، أو فـي غيـاب رؤيته المستقبلية.. واستسلامه لرؤية ماضوية؟!

نعم.. لقد توقفت منذ زمن عن البحث عن العوامل الخارجية وأصبحت أركز على العوامل الداخلية، لأننا أمضينا وقتاً كبيراً فـى ردّ التخلـف الثقـافي إلى العوامل الأولى، مثل الاستعمار أو الصهيونية.. وقد آن الأوان لأن نفكـر فى العوامل الداخلية، ونبحث عن جرثومة التخلف فينا. من هذه الزاوية أقول إن هامشية المثقف ترجع بالأساس إليه، وهو مسئول عنها.

تقول إن المثقف قد كف عن تكوين رؤية مستقبلية ومن هنا تهمش دوره.. ألا يحتاج ذلك أيضا إلى تفسير؟

إن مرد ذلك يعود إلى استسلام المثقف إلى المحرمات الثقافية. فهو لا يريد أن يُعمل العقل فيها، وإنما يستبقيها متوهما أنه على الرغم من ذلك يمكنه أن يكوّن رؤية تسمح بتغيير المجتمع لكنه يسقط على هذا النحو فى الوهم!

إن لفظ المحرمات الثقافية يسمح بتأويلات واسعة فهل يمكن أن تضعه فى سياق محدد؟

إننى أرمز إليه بمصادرة الكتب.. منذ كتاب الشيخ على عبد الرازق "الاسلام وأصول الحكم" وكتاب طه حسين" فى الشعر الجاهلى" .. ثم "أولاد حارتنا" لنجيب محفوظ.. إلى" مقدمة فى فقه اللغة العربية" للويس عوض.. لأن مصادرة هذه الكتب تعنى وجود محرمات ثقافية يمتنع المثقف عن اقتحامها، وبالتالي تضعف قدرة العقل الناقد لديه. فى أوروبا مثلاً كانت لديهم محرمات ثقافية، وأعظم دليل على ذلك ما حدث لجليليو.. ففى وقتها كان الخروج على أفكار أرسطو يعدُ بمثابة الخروج علىالعقيدة المسيحية.. أى كان هناك ما أسميه" ملاك الحقيقة المطلقة"، وهم أقسى من ملاك الأراضى الزراعية.. وبالتالى عندما تبنى جليليو نظرية كوبرينكوس التى تقول بأن الأرض تدور حول الشمس، حوكم دينياً، وأجبر على التنازل عن نظريته العلمية.

وهل هناك فى تاريخنا العربى ما ترى أنه يمكن أن يشكل ظاهرة موازية لتلك الظاهرة الأوروبية؟

ليس لدينا في عالمنا العربي ظاهرة "جليليو" في مجال العلم ولكن لدينا ظاهرة أخرى فى مجال الفلسفة، وهو " ابن رشد". وإذا كانت الظاهرة

الأوروبية قد حدثت فـى القرن "١٦".. فـإن الظـاهرة العربيـة قد حدثـت فـى القرن"١٢".. أى قبل الأولى بأربعة قـرون.. فعندمـا قـال" ابـن رشـد، إن مـن حق العقل أن يؤول النص.. كان جزاؤه النفى، وإحراق مؤلفاته.

وباعتبارك فيلسوفاً عربياً.. مـاذا طرحـت مـن قضايـا العصـر التـى تعكس الخصوصية العربية فى هذا التجمع الفلسفى؟

لقد ناقشت قضية التنوير فى إطار مناقشتى لفلسفة" ابن رشد". ووجـدت صدى إلى الحد الذى أفضى إلـى أن الجمعيـة الفلسفية الأفروآسيوية قـررت عقد مؤتمر عن "ابن رشد والتنوير" بالاشتراك مع جامعة نيويورك (بافلو).

رغم حديثك عـن الجمعيـات الفلسـفية الدوليـة، ومشـروعاتـها، فـإن الواقـع يؤكد غياب فاعليتها فى الحياة من حولها؟

أعتقد أن هناك اضطهاداً الآن للفلاسـفة المسـتنيرين، ومـرد ذلـك إلـى بزوغ ظاهرة عالمية تبلورت فى بداية السبعينيات.. وهـى عبـارة عن وحـدة عضويـة بيـن الأصوليـات الدينيـة والرأسـمالية الطفيليـة. إنهـا وحـدة ضـد الحضـارة الإنسـانية، فـالأولى تمنـع إعمـال العقـل، والثانيـة ترفـض القيـم الحضارية لأنها تنمو رأسماليا بدون تنميـة.. تتـاجر فـى المخـدرات، وأشـياء أخرى! وهذه الرأسمالية بحكم صدارتها ترفض تمويل مـا هـو جـاد وللأسـف فإن هذه الظاهرة العالمية لم تدرس بطريقة جادة.

إنك تتحدث عـن ظواهـر دوليـة.. وهـذا ينقلنـا مباشـرة إلـى النظـام العـالمى الجديد.. كيف تنظر إليه؟

إننـى أرى أن هـذا النظـام يشـكل ظـاهرة إيجابيـة. وفـى تقديـرى أنـه يعتمد على أربعة مفاهيم.. الأول: الكونية وهى تعنى الوعى بالكون، والثـاني الكوكبية وتعنى الوعى بالكوكب الأرضى كوحدة من غير تقسيمات، والثـالث

الاعتماد المتبادل، أما المفهوم الرابع والأخير والمترتب على ذلك كله فهو الابداع، لأننا أمام ظواهر جديدة تستلزمه، بمعنى أن مَنْ يتوقف عن ممارسة الإبداع سيخرج من نطاق الحضارة الإنسانية كلها.

ومع ذلك هناك أصوات متعددة تنتمى للعالم الثالث تطرح مخاوف حول هذا النظام العالمى الجديد؟

إن الهجوم على النظام العالمى الجديد يعنى رفض البحث عن جرثومة التخلف، أى الاندفاع نحو البحث عن عامل خارجى لمنع البحث عن العوامل الداخلية. إن لدينا الآن اجتهادات.. اجتهاد من قبل جورباتشوف فى" البيروسترويكا، واجتهاد من قبل"بوش" فى مصطلح" النظام العالمى الجديد".. والقضية بعد ذلك أن هذا المصطلح أو ذاك لم يعد ملكاً لأى منهما، وإنما أصبح ملكا للجميع.

لكنك رغم حديثك المتصل عن الكونية، أو الكوكبية أطلقت مصطلحاً هاماً هو ثقافة رجل الشارع؟

إننى لم أتجاهله مطلقا لأنه فى صميم الثورة العلمية والتكنولوجية، وهو فى صميم المصطلحات الأربعة السابقة، ولكن بنظرة جديدة. إن الثورة العلمية أفرزت ظاهرة الجماهير. فهناك وسائل إعلام جماهيرية، وثقافة جماهيرية، ومجتمع جماهيرى، ووسائل اتصال جماهيرية. ومن هنا جاء مصطلح الإنسان الجماهيرى.. وهو الذى يتمتع بالفردية والجماعية فى وقت واحد.. وإذا كان الإنسان الجماهيرى قد بزغ من الثورة العلمية.. إلا أنه مختلف عن رجل الشارع القديم، لأنه يستطيع أن يتعامل مع أدوات هذه الثورة.

لقد أدى المثقفون دوراً هاما فى هذه الفترة المبكرة سواء فى تشكيل الرأى العام، أو المساهمة فى صنع القرار.. ماهى فى تقديرك العوامل التى ساعدتهم على ذلك؟

فى تقديري أن البشرية تمر بثلاث مراحل.. مرحلة تكوين الأيديولوجيا، ثم مرحلة نفى الأيديولوجيا بسبب تطور الواقع الذى يتجاوزها، ثم مرحلة صياغة جديدة للأيديولوجيا. وعندما تصبح الأيديولوجيا مكتملة يجرى عليها ماجرى على سابقتها وهكذا. وفترة نفى الأيديولوجيا دائما هى الفترة التى يستمتع فيها المثقف بالحرية.. لأنها فترة تسامح. وفترة الأربعينيات كانت كذلك. فى وقتها كانت هناك ثلاثة اتجاهات تحاول صياغة أيديولوجيا جديدة.. الماركسية، والإخوان، والقومية. وأنا أرصد التغيير الأيديولوجي لا كيفية الوصول إلى الحكم. ومن هنا أقول لك: إن الأيديولوجيا الوحيدة الموجودة فى العالم العربي الآن.. هى الأصولية الإسلامية.. أما ماعدا ذلك فأفراد يتجولون بأفكارهم!

لقد تلت مرحلة الأربعينيات، أو مرحلة نفى الأيديولوجيا كما سميتها ثلاث جمهوريات.. عاصرتها وشاركت فيها، هل تستطيع ان ترسم لنا ملامح المثقف اتفاقا واختلافا عبرها؟

لقد كنت فاعلاً فى آخر عهد عبدالناصر.. فقد كنت مستشاره السرى فى مجال التعليم. لكننى لاحظت أن الناصرية براجماتية، بمعنى أنها منشغلة بالواقع العملى أكثر من انشغالها بالتنظير! ولذلك من الصعب أن نضعها فى نسق. إنها مجموعة أفكار مشبعة بعاطفة، وانفعال، وآمال ، ولكنها بدون فلاسفة. إن الثورات عادة فى التاريخ يمهد لها فلاسفة ، ينطبق ذلك على الثورة الإنجليزية، كما ينطبق على الفرنسية، والأمريكية. أما فى المجتمع

العربي فليس لدينا فلاسفة، ولذلك فإن الثورات لاتدوم، أوبمعنى أدق لا يدوم أى تغيير جذرى!

وكيف تنظر إلى موقع توفيق الحكيم بالنسبة لعبد الناصر، أو ثورة يوليو؟

توفيق الحكيم هو أديب، وحتى عندما أعلن عبدالناصر تأثره به، فقد أعلن تأثره بروايته "عودة الروح"، أو بجزئية فيها هى المستبد العادل.. وأنا اعتقد أن هناك جزئية أكبر وأعمق تأثر بها عبدالناصر.. إن فكرة الرواية تقوم على انتظار عودة الروح.. وهي فكرة فرعونية قديمة. يقول توفيق الحكيم:" نحن فى انتظار خوفو جديد" وأعتقد أن هذه هى الفقرة التى تأثر بها عبدالناصر!

لكن عبدالناصر لم يقل أبداً عن نفسه إنه فرعون جديد بل على العكس قدم نفسه وتجربته فى إطار فكرة قومية عربية؟

لقد تفهمها عبدالناصر دون أن يقولها.. ولكن السادات قالها صراحة رغم أنه كان نقيض عبدالناصر. إن السادات وطنى تقليدى، ومشكلته أنه لم يلتفت إلى الظاهرة الجديدة التى عمل هو على إنماء أحد طرفيها وهى الأصولية الدينية.. إن السلبية المريضة فى نظامه ظهرت فى هذه الوحدة العضوية بين هذه الأصولية والرأسمالية الطفيلية.

إذا انتقلنا إلى الجمهورية الثالثة.. وإلى الرئيس مبارك فكيف تحدد ملامح المثقف؟

تعرفين أننى فصلت فى نهاية عصر السادات.. وعندما جاء مبارك عدت إلى الجامعة.. وقد سجلت هذا الموقف قائلاً بأن قرارات "مبارك" هى انتصار للعقل، وهذه فيما أعتقد ميزة الرئيس مبارك فى كل ما يقوم به من أعمال، أقصد انتصاره للعقل. وهو لهذا يقف ضد هذه الوحدة العضوية السابقة.

وأين تعتقد أن نجد مظاهر هذه العقلانية فى حياتنا العامة الآن؟

لقد قلت إن قرارات مبارك انتصار للعقل، لكننى أعتقد أنـه يعـاني مـن اللاعقلانية المنتشرة حوله فى الحزب الوطنى.

وماذا عن بقية الأحزاب؟

إنني أسال بدورى هل توجد أحزاب حقيقية؟! وجوابى بالسلب

لماذا؟

إن الأحزاب تنشـأ بفلاسفة. وأحـزاب بـدون فلاسـفة هـى أحـزاب مـن ورق.. وتعمل فى الوقت الضائع.

زينب منتصر

روزاليوسف، العدد ٣٣١٠

السلطة

ماهى ملامح خريطة الحضارة العربية كجزء من الكل الانساني وبما يضع لها موقعاً فى اطار كل هذه المتغيرات واختلال موازين القوى العالمية؟

هذا السؤال يدور حول طرفين: الطرف الأول الرؤية المستقبلية والطرف الثاني التراث. ونبدأ بالرؤية المستقبلية، وهذه تتحدد فى اطار انخراط الرؤية المستقبلية للثقافة العربية فى الرؤية المستقبلية للحضارة الانسانية. وهنا يبرز فى الساحة العربية مصطلحان، القومية العربية، والأمة الاسلامية. وتوجد محاولات لتحديد العلاقة بين هذين المصطلحين. ومن هذه المحاولات أن الاسلام من مكونات القومية العربية، ومنها أيضا محاولة استبعاد القومية العربية من مفهوم الأمة الاسلامية، وبالتالي يفهم من محاولة الاستبعاد أن ثمة تناقضاً بين القومية العربية والأمة الاسلامية. وفى هذه النقطة بالذات أحاول أن أعطى تأويلا للحضارة الاسلامية يسمح بالنظر من جديد إلى هذه العلاقة المتوترة بين القومية العربية والأمة الاسلامية. وتأويلي للتراث ينطلق من أن الحضارة الاسلامية قد تلاحمت فى عصرها التقدمى مع الثقافة اليونانية على الرغم من أن الثقافة اليونانية ثقافة وثنية! وقد أفرز ذلك التلاحم فلسفة اسلامية، وفلاسفة مسلمين من أمثال، الفارابي وابن سينا، وابن باجه، ويقف على قمة هؤلاء ابن رشد، ومقولته الأساسية هى مقولة التأويل، ومعناها أن من حق العقل الانسانى من غير الرجوع إلى سلطة دينية أن يفهم النص الدينى، ذلك أن النص الديني له ظاهر وله باطن. وفى تقديرى أنه بسبب هذه المقولة أحرقت مؤلفات ابن رشد الذى نفى إلى بلدته أليسانه، وجرد من وظيفته. والمفارقة هنا أن مؤلفاته ترجمت إلى اللاتينية والعبرية فى أوربا بمؤازرة من فردريك الثانى الذى ارتأى أن الترويج

لفلسفة ابن رشد يسهم فى تحكمه فى السلطة الدينية. وبعد الانتهاء من الترجمة حدث جدل حاد حول أفكار ابن رشد إلى الدرجة التى حرّمت فيها الكنيسة الكاثوليكية بعض أرائه الفلسفية. ومع ذلك تكوّن تيار رشدى أزعم أنه من جذور التنوير الأوروبي. أما فى العالم الاسلامى فالذى انتصر على ابن رشد هو الغزالى فى كتابه "تهافت الفلاسفة" حيث كفّر الغزالي نظريات الفلاسفة وحرض الجمهور على عدم قراءتها سواء فى العلوم الرياضية أو الطبيعية مهما تكن صحتها لأن تأثرهم بهذه العلوم قد يدفعهم إلى التأثر بنظرياتهم في الفلسفة. ومازال الغزالى حتى الآن هو سيد الموقف تؤازره فى ذلك الأصولية الاسلامية!

هناك مقوله تقول بأن التأثير الأوروبى فى المثقفين العرب المحدثين لم يأت مباشرة من فلسفة التنوير وانما جاء معدلاً من خلال انتشار الفلسفات الأوروبية الوليدة ومنها الفلسفة الوضعية فى فرنسا، والمذهب التجريبى فى انجلترا. ماهو رصدك لخطوط التطور الفكرى العربى، ومدى تأثره بفلسفة التنوير الأوربية؟

التأثر بالتنوير الأوروبى لايشكل تياراً فكرياً فى الوطن العربى. فلدينا متنورون ولكن ليس لدينا تيار تنويرى لأن كتب التنوير مصادرة وهى على النحو التالي "الإسلام وأصول الحكم" لعلى عبدالرازق و"فى الشعر الجاهلي" لطه حسين" وأولاد حارتنا لنجيب محفوظ و"مقدمة فى فقة اللغة العربية" للويس عوض. وهذه المصادرة تعنى شيئا واحدا هو " غياب التنوير." ولذلك ينبغى مراجعة معنى الاحتفال بمرور مائة عام على التنوير فى مصر. وأكرر القول: لا يوجد لدينا تيار تنويرى لاعن الأصول ولا عن الفروع وذلك لغياب العقل الناقد الذى هو من المكونات الأساسية للتنوير الأوروبى. وما أقصده بتعبير العقل الناقد هو ذلك العقل القادر على كشف جذور الوهم.

وهذا لم يحدث في المجتمع العربي كثيار وذلك لكثرة المحرمات الثقافية وعدم جرأة المثقفين العرب على اقتحام هذه المحرمات.

على ذكر التنوير الأوروبي.. هل تتفق مع د. مجدي وهبه في رأيه القائل بأن الاعتداء الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦ وأزمة الثقة الناتجة عن هذا الاعتداء هو في الحقيقة نقطة البداية في وصف مانحن عليه الآن في العالم العربي من رؤية متشككه إلى الحضارة الغربية؟

أوافق بتحفظ وهو ضرورة التفرقة بين العدوان والثقافة. فالخلط بينهما يدفع إلى نبذ الثقافة الغربية وبالتالي نندفع إلى الأصولية الدينية التي تقف على الضد من الثقافة الأوروبية. إن حركات التحرر الوطني لم تنشغل بالبحث عن جرثومة التخلف في داخلها وإنما انشغلت بالبحث عن العوامل الخارجية وهذه كارثة. والدليل على ذلك: أين هي الآن حركات التحرر الوطني؟

ذكرت أن عدم جرأة المثقفين (الانتلجنسيا) على اقتحام المحرمات الثقافية كانت سبباً مباشراً في غياب العقل الناقد. وهناك من يرى أنهم كانوا على انفصال تام مع الجماهير الأمية الفقيرة.. وهذا ماوصفه البعض بخيانة المثقفين.. مارأيك؟

أنا ضد استخدام لفظ خيانة. إن الخيانة معناها أن المثقف يعي حقيقة موقف ويعمل ضد هذا الموقف. والسؤال اذن: هل المثقف يعي بالفعل حقيقة الموقف وقوانينه؟ أشك في ذلك! لأن المثقف ليس لديه الجسارة في إعمال العقل الناقد في مجال الفكر وإنما يستخدمه في مجال السياسة اليومية الحياتية ويتوهم أنه بذلك قد أدى وظيفته النقدية. إن المشكلة الأساسية ليست في صدام المثقف مع السلطة وإنما في صدام المثقف مع المجتمع لأن المجتمع متخلف وبالتالي فان وظيفة المثقف هي الكشف عن جذور هذا التخلف.

وجذور التخلف ليست قائمة فى الخارج وانما هى فى الداخل. وتوهم المثقف بأن جرثومة التخلف مردودة إلى عوامل خارجية معناه أن هذا المثقف لايعى حقيقة الموقف

فى إطار تحليلك للمثقف ومواقفه ماذا عن هامشية المثقف كما تراها؟

هامشية المثقف لابد أن تفسر بعوامل داخلية وليست خارجية. فاذا قلت مثلا: إن هامشية المثقف سببها السلطة فأنا بذلك أفسر بعوامل خارجية ولكن إذا قلت إن هامشية المثقف مردودة ة إلى أنه ليس لديه الفكرة القادرة على التأثير فى الواقع وتغييره فأنا هنا أفسر بعوامل داخلية.

على ذكر المثقف والسلطة مارأيك فى عقد المقارنات والمزاوجة بين الأصالة والمعاصرة أو الدين والقومية كأن هناك تصادماً بالضرورة بين الطرفين.

أنا ضد الثنائية إذا كانت الثنائية تعنى الانفصال بين طرفين كأن نقول إن المعاصرة ضد الأصالة ثم نحاول التوفيق، أو نقول إن الدين ضد القومية ثم نحاول التوفيق. وأفضل من ذلك أن نتناول الثنائيات فى اطار الوحدة مع التنوع على نحو مانتناول الحضارة كوحدة مع تنوع الثقافات.

اذن كيف نشأت معادلة النهضة العربية على أساس توفيقى برجماتى بمعنى الجمع الكمى الساكن وليس التركيب الكيفى المتحرك بين الاسلام والغرب او مايسمى فوق اللافتات "القديم والحداثه "وأحيانا "العلم والايمان"؟

وهل هذا التكوين كان يحمل أسباب سقوطه؟

النهضة مصطلح يعنى الميلاد من جديد، ومعناه تأويل التراث تأويلاً يسمح للقيم الايجابية بأن تكون دافعة وفعالة فى تجسيد رؤية مستقبلية. ولهذا فالسؤال: ماذا كانت الرؤية المستقبلية للنهضة؟ واذا كان التنوير هو الرؤية المستقبلية للنضهة فهذا لم يحدث عندنا. واذا كانت العلمانية رؤية

لمستقبل النهضة فهذا لم يحدث أيضا. ومن ثم فإنى أوجه السؤال إلى أصحاب هذا المصطلح وأسألهم ماذا يقصدون به، وذلك لأننى أخشى أن نردد مصطلح النهضة ونتناوله على نحو ماحدث خطأ فى استخدام لفظ التنوير.

اذن كيف ترى علاقة الفلسفة برجل الشارع أوكيف نطوع الفلسفة لخدمة المجتمع؟

الفلسفة على علاقة وثيقة برجل الشارع ولكن كان ذلك فى زمن سقراط. بعد اعدام سقراط جبن الفلاسفة فهرب أفلاطون من أثينا وعندما عاد إليها توقف عن التعامل مع رجل الشارع ونقل الفلسفة من الشارع إلى الاكاديمية وكتب على مدخل الأكاديمية: لايدخل هنا إلا كل عالم بالهندسة..!!

سوسن الدويك

الأهالى :١٩٩٢/٢/٥

الأصولية

الأحداث الأخيرة التى وقعت فى ديروط.. وتلك التى سبقتها فى أبى قرقاص، وكحك، وعين شمس، والشرابية.. وغيرها.. تثير أكثر من تساؤل.. واكتسبت أكثر من تسمية أشهرها "الفتنة الطائفية".

كيف ترون هذه الأحداث.. وعن ماذا تعبر؟.. وبماذا تفسرون تكرارها الذى يكاد يشكل حلقة جهنمية مأن تنتهى حتى تطل برأسها من جديد فى مكان أخر ولسبب مختلف؟

وهل ترون أن التفسيرات المطروحة ـ رسمياً واعلامياً ـ مازالت صالحة للعمل بعد هذا التكرار الملحوظ؟.. أم أننا بحاجة إلى تفسير جديد ونظرة مغايرة للفهم التقليدى الشائع؟

أنا مغتبط لاستخدامكم تعبير رفض الفهم التقليدى لما يحدث الآن فى المجتمع المصرى. ومغتبط أيضاً لأنكم تسعون للبحث عن أشكال جديدة من التفكير، لأنه مع التغيرات الاجتماعية الاقليمية والعالمية ثمة مفاهيم تسقط، وثمة مفاهيم تبزغ. وأنا تابعت مايحدث من صراعات دينية، ليس فقط على المستوى القطرى والقومى، وإنما على المستوى العالمى. وانشغلت على مدار أكثر من ١٥ عاماً بهذه الصراعات. ولاحظت فى السبعينات أن هناك تياراً دينياً ينتشر فى جميع الأديان الأحد عشر الموجودة فى العالم الآن وهو ما أسميه الأصولية الدينية.

ماذا تعنى تحديداً بعبارة " الأصولية الدينية"؟

أعنى بها رفض إعمال العقل فى النص الدينى. ورفض بعض النظريات العلمية، وبالأخص نظرية دارون عن التطور بدعوى أنها مناقضة

لما جاء به الدين، وكراهية منجزات الثورة العلمية والتكنولوجية باعتبار أنها تؤدى إلى اغتراب الانسان المعاصر، وأنها تغير من نسق القيم التقليدى.

هل الأصولية الدينية، بالسمات التى حددتها، مجرد ظاهرة فكرية أم ان لها أساسها الاجتماعى؟

لقد لاحظت أن ظاهرة الأصولية الدينية مقترنة بتيار اقتصادى أطلقت عليه فى أوائل السبعينات لفظ الرأسمالية الطفيلية، بمعنى أنها رأسمالية لا علاقة لها بالانتاج الصناعى أو الزراعي، وإنما هى تنمو نمواً سرطانياً وتقتات من أنشطة غير شرعية، يأتى فى مقدمتها تجارة المخدرات وتجارة العملة والمضاربة. وعندما دعيت من قبل المنظمة الافريقية الأمريكية فى عام١٩٨٢ لاجراء حوار مع قادة الفكر فى أمريكا طلبت لقاءات مع عدد من القيادات الدينية. وطرحت على هؤلاء هذا الافتراض بأن ثمة وحدة عضوية بين الأصولية الدينية والرأسمالية الطفيلية، وهى وحدة مع التنوع، حيث أن الأصولية الدينية معارضة لمسار الحضارة الانسانية، والرأسمالية الطفيلية ـ رغم أن قيمها مضادة لقيم الأصولية الدينية ـ إلا أنها تتفق معها فى أنها مخربة للحضارة الانسانية. وفوجئت بأن من القيادات المسيحية هناك من أيدنى فى هذا الفرض، وقال إن لديه أدلة أيضاً على صدقه. وعندما تغلغلت فى هذه المسألة وجدت أنها بدأت بعد الثورة الفرنسية. ومعروف أن التنوير من الدعائم الأساسية للثورة الفرنسية. وشعار التنوير كما أصيغه هو "أنه لاسلطان على العقل إلا العقل نفسه". وبمزيد من البحث والدراسة في التنوير وجدت أن من جذوره الأساسية الفيلسوف العربى ابن رشد، هذا الفيلسوف الذى اضطهد فى الماضى، ولايزال مضطهداً فى الحاضر، فى العالم العربى والاسلامى. وقيمة ابن رشد ـ كما تعلمون ـ تدورعلى مقولة "التأويل"، وهى تعنى إعمال العقل فى النص الدينى بحيث ننتقل من الدلالة الحقيقية (أى

الحسية) للنص إلى دلالته المجازية، أى دلالته النسبية. وبعد عصر التنوير الذى امتد من القرن الثانى عشر إلى القرن الثامن عشر حدثت الثورة الفرنسية. وبعدها بعام صدر كتاب هام بعنوان "تأملات فى الثورة فى فرنسا" بقلم إدموند بيرك. إدموند بيرك هذا .. يرى أن عصر التنوير هو عصر الجهل والبربرية ولابد من الحفاظ على التراث كما هو، أى أن بيرك يشعر بأن التنوير ضد المحافظة على التراث. وفى ١٩٥٣ صدر كتاب لفيلسوف أمريكى هو رسل كيرك عنوانه "العقلية المحافظة" يقول فيه إن الأب الروحى له هوإدموند بيرك، وبالتالى فانه يقف ضد التنوير. وفى السبعينات ظهرت الأصولية المسيحية بقيادة القس جيرى فولول ـ الذى أسس حركة "الغالبية الأخلاقية" ـ وهو يعتبر نفسه تلميذاً لادموند بيرك ولرسل كيرك. وقد أسس هذه الحركة عام ١٩٧٩. ومع أنها ليست حركة دينية إلا أنها تضم ٧٢الف قسيساً من بين أربعة ملايين عضواً. وقد كرمه مناحم بيجين عام ١٩٨٥ لمساندته اسرائيل. وعموماً فانه يتخذ من كتابى بيرك وكيرك انجيلاً لتدعيم الأصولية المسيحية. هذه الأصولية المسيحية هى التى ساندت ريجان ووضعته فى منصب حاكم ولاية كاليفورنيا عام ١٩٦٦ واستمر حاكما لها لمدة ٨ سنوات أدت فيها مجلات الأصوليين دوراً هاماً فى تحقيق" الشعبية" لريجان. ثم جاء فوزه بالرئاسة مجسداً لحلم الأصوليين فى السيطرة على الحكم فى أمريكا برمتها.

أين موقع الرأسمالية الطفيلية من هذه الخريطة الفكرية والتاريخية للأصولية الدينية؟!

إن الرأسمالية الطفيلية تغذى الأصولية الدينية، أى تمولها. هناك مثلا فى كولومبيا علاقة وثيقة بين الأصوليين المسيحيين وتجار المخدرات. ولدينا

هنا فى مصر والعالم العربى أدلة على تدعيم شركات توظيف الأموال - وهى رأسمالية طفيلية - للحركات الأصولية.

وقد اغتبطت من خطاب الدكتور عاطف صدقى رئيس الوزراء منذ شهر أمام مجلس الشعب عندما أكد أن شركات توظيف الأموال كانت تمول بعض التنظيمات المتطرفة. وأخلص من ذلك إلى أن مايحدث فى مصر إنما يحدث فى اطار الوحدة العضوية بين الأصولية الدينية والرأسمالية الطفيلية.

هل العنف الذى تمارسه هذه الجماعات الأصولية سواء ضد خصومها السياسيين أو ضد المسيحيين، مسألة عرضية أم أنه ملازم لها ومرتبط بها ارتباط السبب بالنتيجة؟

العنف فى صميم الأصولية الدينية. وهذا الخط واضح ابتداء من أبى الأعلى المودودى فى باكستان، فسيد قطب فى مصر، فالامام الخومينى وعلى شريعاتى فى ايران،. فمقولة العنف فى صميم فكر المودودى مؤسس الأصولية الاسلامية. وعلى شريعاتى له مقولة هامة وهى "أن الموت لا يختار الشهيد" وانما الشهيد هو الذى يختار الموت". أى أن الشهيد يستدعى الموت، ولذلك لا أقبل المصطلحات الشائعة الآن فى وسائل الاعلام، مثل التطرف، أو الفتنة الطائفية، أو المقولة اللاعلمية التى تسمى الوحدة الوطنية. هذه كلها قشرة تعتم رؤية الحقيقة.

فى تحليلك للأصولية ربطت بينها وبين الرأسمالية الطفيلية.. أيا كانت هذه الأصولية إسلامية أو مسيحية أو بوذية.. الخ. السؤال هو : لماذا إذن يحدث تناقض - ظاهرى على الأقل - بين الأصولية المسيحية والأصولية الاسلامية على سبيل المثال مادامتا تستندان إلى نفس الأساس الاجتماعى وهو الرأسمالية الطفيلية؟

أنا أفرق بين الرأسمالية المستنيرة والرأسمالية الطفيلية. الرأسمالية المستنيرة تقوم على العلم والعقل بصرف النظر عن قيامها على مقولة الاستغلال. أما الرأسمالية الطفيلية فعلى العكس تقوم على مناوأة العقل والمنهج العلمي. ومن هنا يوجد هذا التناقض بين الرأسمالية المستنيرة والرأسمالية الطفيلية. والسؤال الذى تطرحونه سؤال هام. وقد كتبت فى أحد الأبحاث ما أسميته "المطلق الأصولى". فالأصولية المسيحية لها مطلقها المتميز عن المطلق الأصولى الاسلامى والمطلق الأصولى البوذى.. الخ. وهذه المطلقات فى حالة تناقض، لأنه بحكم تعريف المطلق لا يمكن أن يوجد إلا مطلق واحد. وبالتالى فان تعدد المطلقات يعتبر تناقضا فى الحدود. ولذا.. لابد من حدوث الصراع بين الأصوليات الدينية. ومن هنا فان الرأسمالية الطفيلية هى أيضا تمول من يتفق معها.ولأن هذه الظاهرة حساسة فانها ليست مطروحة للبحث. وأعتقد انه من ضمن الحساسيات التى لم تشجع المفكرين على دراسة هذه المسألة هو ماسمى بالحوار الاسلامى - المسيحى. وأذكر أن تونس تبنت هذا الحوار وكانت تعقد كل عامين ملتقى يسمى "الملتقى الاسلامى المسيحى".وعند الاعداد للملتقى الخامس عُرض علىّ المشاركة فقلت: إذا قبلتم نقدى للحوار الاسلامى المسيحى فأنا أقبل الدعوة. وفعلا قبلوا هذا الشرط. وشاركت ببحث عنوانه "الأصولية وسلام العالم". وكانت مفاجأة لى فى نهاية الملتقى إعلان المسئول عنه أن هذا هو الملتقى الأخير الذى سيعقد للحوار الاسلامى - المسيحى، وأنه سيكون بعد ذلك ملتقى لبحث الأديان بحثا سوسيولوجيا!

لكن الحوار الاسلامى - المسيحى بدأ قبل ذلك بكثير فى مصر؟

نعم .. فقد بدأ فى مصر فى الأربعينات تحت شعار "إخوان الصفا". وكان يضم أساتذة فلسفة ورجالا من الأزهر ورجال دين كاثوليك. وكان يرأس هذه المجموعة المستشرق الفرنسى ماسينيون. وكان الحوار يدور حول البحث عن نقاط الاتفاق بين التصوف المسيحى والتصوف الاسلامى. لكن نشاط "اخوان الصفا" توقف فى عهد عبدالناصر، وأعيد فى عهد السادات تحت شعار " الاخاء الدينى". وداخل الاخاء الدينى يدور صراع بين الاخوة المسلمين والمسيحيين. وهذا الصراع - فى تقديرى - نتيجة حتمية.

أين إذن الأرضية المشتركة؟

الظاهرة التى لمستها فى الندوات التى دعيت إليها فى العالم العربى هى حساسية المفكرين تجاه لفظ "العلمانية". فى هذا الاطار يمكن القول بأن الاصولية الدينية فى الشرق الأوسط هى بلا مقاومة، لأن المقاومة أو المواجهة الحقيقية للأصولية الدينية تتمثل فى العلمانية.

ماذا تقصد بالعلمانية تحديداً.. خاصة وأن تعريفاتها أصبحت متعددة للغاية؟

أنا أقصد بالعلمانية ليس المعنى الشائع. وانما أقصد التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق، ولذلك فأنا أنطقها بفتح العين وليس بكسرها كما هو شائع، لأنها مشتقة من كلمة العلم (بفتح العين وتسكين اللام) أى العالم، وهو نفس المعنى لترجمة الكلمة اللاتينية saeculum. وثمة لفظ لاتينى آخر يعنى العالم أيضا هو mundus. والفارق بين الاثنين أن اللفظ الأول ينطوى على الزمان وبالتالى يعنى أن العالم له تاريخ، والثاني ينطوى على المكان، وبالتالى يعنى أن التغير حادث فى العالم وليس حادثا للعالم. الغرب يأخذ المعنى الأول ونحن فى العالم العربى نأخذ المعنى الثانى. ولهذا فان التغير هناك.. والثبات عندنا. وتعريفى للعلمانية يفرض علىّ عندما

أتعامل مع ظواهر بشرية أن أتعامل معها على أنها ظواهر نسبية لا مطلقة، أى لا أتعامل مع الظواهر البشرية بعقلية دينية. أما الحاصل فى مجتمعاتنا العربية فهو أننا بفضل الأصولية الدينية نتعامل مع القضايا المجتمعية بعقلية دينية. وجامعاتنا المصرية- وأنا فى خضمها ـ جامعات فى طريقها إلى أن تكون جامعات دينية. فالأساتذة يطرحون العلم بعقلية دينية. من هنا أطرح العلمانية بلا حساسية.

والملاحظ أن وسائل الاعلام تطرح ما تسميه فتنة طائفية ووحدة وطنية لا بعقلية علمية وانما بعقلية دينية. وبالتالى فان وسائل الاعلام ترسخ الأصولية الدينية التى أصبحت بلا مقاومة.

السؤال العاجل هو: كيف نواجه هذه المشكلة غدا حتى لاتتكرر الفتن ويتسع نطاقها؟ ماهو دور المثقفين والقوى السياسية بهذا الصدد؟.

السؤال معقد بسبب أنكم تتعجلون الممارسة العملية والعلاج. لكننى أعتقد أن هناك مسألة منهجية وهى أن "الجواب السليم فى السؤال السليم"، أى أن صياغة المشكلة مهمة كى نعرف كيف نحلها. نحن بحاجة إلى إعادة نظر فى مقولة المجتمع المدنى. فهل نحن أصلا كنا مجتمعاً مدنياً ثم تحول فجأة إلى مجتمع دينى؟ انظروا إلى مصادرة الكتب. لقد أصدر طه حسين كتابه "فى الشعر الجاهلى" مستنداً إلى القاعدة الأولى من قواعد منهج ديكارت التى تقول "لاأسلم بفكرة إلا إذا كانت واضحة ومتميزة". وتناول طه حسين التراث فى إطار هذا المنهج، فصودر الكتاب. والذين دافعوا عن طه حسين لم يدافعوا عنه من زاوية أنه يدعو إلى العلمانية، وإنما من زاوية حرية الفكر. وهذا تضليل فى الدفاع، لأن حرية الفكر بلا مضمون لا معنى لها،

مثلها مثل الديمقراطية. فإذا كانت الديمقراطية تعنى حكم الشعب بالشعب وللشعب فالمقصود أن المجتمع لا يتأسس على عقيدة دينية وإنما على عقد اجتماعى. وهذا العقد الاجتماعى نموذج مرفوض فى المجتمع العربى. والدليل كتاب الشيخ على عبدالرازق"الاسلام وأصول الحكم" الذى صودر لأنه تبنى نظرية العقد الاجتماعي.ولم يدافع عنه أحد لأنه يتبنى نظرية العقد الاجتماعى وإنما إنطلاقا من حرية الفكر أيضا.. وهذا كلام لامعنى له. لذلك عندما تسألون عن المطلوب عمله غداً لمواجهة الأزمة فإن السؤال يصبح غير عملى. ومع ذلك إذا كانت هناك جدية فى عمل عاجل غداً لوقف هذا التدهور.. فلتكن البداية بالمؤسسات التعليمية. البداية فى وزارة التعليم وليس فى أية وزارة أخرى. لذلك طرحت" مشروع الابداع والتعليم العام" على الدكتور فتحى سرور عندما كان وزيراً للتعليم. وهدف المشروع أن الطالب بدلاً من أن نربيه على أن لكل سؤال جواباً واحداً يجب أن نربيه على أن لكل سؤال أكثر من جواب، لأن منهج إعطاء جواب واحد لكل سؤال معناه أننا نربى الطالب على الحقيقة المطلقة وعلى التعصب. والنظام التعليمى الحالى يتعهد الطالب من الابتدائى إلى الجامعة بافراز الحقيقة المطلقة. وقد ارتكب المجلس الأعلى للجامعات إثماً تاريخياً حينما قرر الكتاب الجامعى. فالأستاذ الآن يبيع كتابه بنفسه. ماذا يبيع؟ يبيع الحقيقة المطلقة. وأى طالب يعترض علىأفكاره معرض للعقاب والرسوب. وبعد ذلك تقولون: نريد العلاج. العلاج فى وزارة التعليم. وحتى الآن لم تؤخذ هذه المسألة بجدية. والتربويون يلتفون حول الوزير ويستخدمون مصطلحات ملتوية ولامعنى لها للتمويه.. لكنها فى التحليل النهائى تستهدف تكريس "ثقافة الذاكرة" أى ثقافة الحفظ والاستظهار والتلقين، واستبعاد "ثقافة الابداع".

إن الملحوظة التى تلفت النظر أن الديمقراطية عندما دارت عجلتها فى بعض البلدان العربية وتم إجراء إنتخابات على أساس التعددية السياسية والحزبية فى مناخ ديمقراطى نسبى.. فازت التيارات الأصولية رغم أنها غير مؤمنة بالديمقراطية. أليست هناك مفارقة فى هذا الأمر؟

أود أن ألفت النظر إلى أن هناك فكرا أصوليا منظماً. والمقابل له ليس الديمقراطية. المقابل له فكر آخرهو الفكر العلمانى. وهو غير وارد فى المجتمع العربى. ولدينا أحزاب من الورق تتبنى شعارات جوفاء، بعضها يتشدق بوحدة تسمى بعنصرى الأمة. والأصولية الدينية هى المكتسحة. وفى النقابات المهنية نزلت الحكومة بكل ثقلها لكن الأصوليين فازوا فى معظم انتخابات هذه النقابات فيما عدا نقابة الصحفيين وما حدث فى هذه النقابة هو الاستثناء الذى يثبت القاعدة حتى الآن. وأذكر أنه فى أحد المؤتمرات العالمية سألنى أحد الفلاسفة الكبار: فى أوروبا كانت لدينا ظاهرة جليليو، وكانت هذه ظاهرة مهمة لأنها أخرجتنا من العصر الوسيط. ماذا لديكم أنتم؟.

قلت له: لدينا ظاهرة ابن رشد لكنها ذبلت مع أنها ازدهرت فى الغرب. وما أريد أن أصل إليه من ذلك هو أنه ليس لدينا ظاهرة تخرجنا من ظلمات العصر الوسيط. فنحن نعيش فى عصر وسيط دائم منذ القرن الثانى عشر حتى اليوم، أى منذ ذلك اليوم الذى أحرقت فيه مؤلفات فيلسوفنا الاسلامى الكبير ابن رشد. وبهذه المناسبة ينبغى ملاحظة أن مقولة التكفير فى العالم الاسلامى موجودة منذ نشأة علم الكلام. والمعتزلة، مؤسسو علم الكلام، تفرقوا إلى ٢٠ فرقة، كل فرقة منها كفرت الفرق الأخرى. وحتى الآن مقولة التكفير حاسمة.أما فى العالم الغربى فإن مقولة التكفير نشأت مع

تأسيس علم اللاهوت فى القرن الرابع لكن تم القضاء عليها من خلال الاصلاح الدينى بقيادة لوثر عندما نادى بالفحص الحر للانجيل، أى تعدد التأويل، والتأويل يعنى الابداع فى المجال الدينى. وقد وصلنى مؤخراً كتاب أمريكى عن"صعود وسقوط الجناح اليميني المسيحى من ١٩٧٨ إلى ١٩٨٨"، أى ١٠سنوات صعدت فيها الأصولية المسيحية ثم سقطت فى أمريكا، والكتاب يقول إن مقاومتها نجحت لأن هناك تيار العلمانية.

سعد هجرس

الجمهورية، ١٩٩٢/٥/٢٨

ابن رشد

ثمة يقظة جديدة لابن رشد في كل مكان اليوم: في القاهرة صدر مؤخراً كتاب تذكاري عن ابن رشد. وفي القاهرة أيضاً تجري استعدادات لصدور مجلة اسمها "ابن رشد اليوم". وفي الجامعة العبرية في القدس أنشأ اليهود مركزاً للدراسات الرشدية وأصدروا كتبه في ثلاث لغات: العربية والعبرية والانكيزية. وفي أوروبا دراسات أكاديمية معمقة تشكل نوعا من مراجعة جديدة للفلسفة الرشدية التي تنهض على تمجيد العقل واعلاء شأنه والتوفيق بينه وبين الشريعة.

الدكتور مراد وهبه، أستاذ الفلسفة في جامعة عين شمس، أحد الفلاسفة العرب الكبار المعنيين بابن رشد وفلسفته، وأحد المساهمين في الكتاب التذكاري عن ابن رشد. التقته "الحوادث" في القاهرة وأجرت معه حواراً حول الفيلسوف الأندلسي الذي اضطهده مجتمعه، والذي شكل فيما بعد أحد أعمدة النهضة الفكرية. الحوار يتعرض لجوانب أساسية في سيرة ابن رشد وفي فلسفته، ومن ذلك مايثار في الدراسات الرشدية عن أصوله اليهودية، وعما إذا كانت لهذه الأصول صلة باهتمامات اليهود المعاصرين، في الجامعة العبرية في القدس، به.

الواقع أن اهتمامي بابن رشد راجع إلى ماحدث لابن رشد من اضطهاد. وأنا لدي هواية هي البحث عن المضطهدين من أهل الفكر لكي أعرف لماذا يضطهدون، أي ماهي السمة المشتركة لاضطهاد المفكر في أي عصر من العصور ابتداء من سقراط ومن قبلها أنكساغوراس وبروتاغوراس؟ وقد وجدت أن ابن رشد واحد من هؤلاء فبدأت اهتم بتحليل أفكاره ووجدت أنه يمكن حصر اضطهاد ابن رشد في مفهومه عن التأويل في كتابه" فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال". في هذا الكتاب يعارض ابن رشد الغزالي، وفي هذا الكتاب يقول ابن رشد إن النص الديني له معنيان :

معنى ظاهري ومعنى باطني. وعلى الفيلسوف أن يؤول المعنى الظاهري إذا كان لا يتفق مع العقل، ويكشف عن المعنى الباطني لهذا النص في اطار سلطان العقل، وبالتالى فان معنى التأويل عنده الانتقال من المعنى الحقيقي إلي المعنى المجازي، وأعتقد أنه يقصد بالمعنى الحقيقي المعنى المباشر، المعنى الحسى، أما المجاز فهو ما يتجاوز ما هو حسيّ. وقد يقال إن مفهوم التأويل قد تناوله من سبق ابن رشد، كما يمكن القول بأن هذا المفهوم ليس بالجديد. ولكني أقول إن مفهوم ابن رشد عن التأويل هو الجديد ويختلف عمن سبقوه من فلاسفة اسلاميين أو علماء كلام. مثلاً يوجد تأويل لدى المعتزلة. لكن المعتزلة اتبعت أسلوب التكفير ووصل التكفير إلى حد أنهم كفروا بعضهم بعضا وتفرقوا إلى ما يقرب من عشرين فرقة تكفر بعضها البعض.

التأويل الحقيقي يمتنع معه التكفير، لأن التأويل معناه التسامح تجاه الاختلاف. ولماذا التسامح؟ لأن العقل لديه بدائل. العقل لا يكتفي ببديل واحد. وإذا اكتفي العقل ببديل واحد يقع في براثن الدوحماطيقية، أي أنه يقع في توهم أنه يمتلك الحقيقة المطلقة. واذا وقع العقل في هذا الوهم امتنع التطور. وبناء عليه فان مفهوم التأويل عند ابن رشد يبيح التعددية فيمتنع التكفير، ويلزم من ذلك التطور. ومن هنا يمكن القول بأن العقل عند ابن رشد لاسلطان عليه إلا سلطانه هو نفسه. ومن هنا وجدت أن فلسفة ابن رشد يمكن القول بأنها تحمل في طياتها جذور التنوير الأوروبي لأن التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر انتهى إلى هذه الصيغة وهي أنه لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه. يقول كانط في مقاله الشهير الذي نشره عام ١٧٨٤ وعنوانه" جواب عن سؤال: ما التنوير؟" يقول في هذا المقال: كن جريئاً في إعمال عقلك من غير معونة الآخرين. ودليلى على أن التنوير الأوروبي مردود إلى فلسفة ابن رشد، هو ماحدث من صراع في أوروبا ابتداء من القرن الثالث

عشر حول آراء ابن رشد. وجدت أن من كان يؤيد آراء ابن رشد يكَفر من السلطة الدينية، أو السلطة الكنسية في أوروبا، ومن يعارض يُبجل من السلطة الكنسية مثل توما الأكويني وقبله أستاذه ألبرت الكبير.

وهذان الفيلسوفان حرّرا كتابين للهجوم على ابن رشد.هذا الصراع جعلني أفكر فى المناخ الذي ساعد على ادخال ابن رشد في أوروبا، ووجدت أن فريدريك الثاني، امبراطور ألمانيا، كان في القرن الثالث عشر مشتبكاً في صراع مع السلطة الدينية لأنه كان يريد أن يتجاوز النظام الاقطاعي ويشجع طبقة التجار، فأشير عليه بترجمة مؤلفات ابن رشد لأن في هذه المؤلفات فكراً يسمح بالتطوير، فأصدر أمراً بترجمة هذه المؤلفات إلى الحد الذي فيها قد نعثر على مؤلف لابن رشد بالعبرية أو اللاتينية دون أن نجد أصله العربي. وهذا يدل على مدى الاضطهاد الذي وجه إلى ابن رشد من حرق مؤلفاته ونفيه إلى "اليسانة". هذا النفي وهذا الحرق يدلان على أن العالم الاسلامي وقتها لم يكن مهيأ للتطور، وكان خاضعاً لنقيض ابن رشد، وهو الغزالي. الغزالي الذي ألف كتاباً بعنوان "تهافت الفلاسفة" يكفر فيه الفلاسفة. ومن هنا خطورة فكر الغزالي: إن فكره ينطوى على مقولة التكفير، إذ هو يكفر الفلسفة والفلاسفة.

وأعتقد أيضاً أن الكتاب الذي ألفه ابن رشد ضد الغزالي بعنوان "تهافت التهافت"، بالاضافة إلى الكتاب الذي ذكرته آنفاً، وهو "فصل المقال". يدلان على أن ابن رشد كان على وعى بخطورة الغزالي، وعلى وعي بهيمنة الغزالي ليس فقط على المشرق العربي، وإنما أيضاً على المغرب العربى لأن ابن رشد، وهو في قرطبة، ورغم المسافة الشاسعة وضآلة وسائل الاتصال قديماً وكونه يكرّس كتابين للرد على الغزالى، هذا معناه هيمنة

الغزالى على الفكر الاسلامي. ونحن حتى هذا العصر لا نجد أثراً لابن رشد، وانما نجد الأثر للغزالي إلى الحد الذى يمكن القول فيه أنه هو وابن تيمية المنظّران للأصولية المعاصرة. ومن هنا التناقض الآن بين علمانية من افراز فلسفة ابن رشد في الغرب ومن أصولية من افراز الغزالى وابن تيمية في العالم الاسلامي، ومن ثم يمكن القول بأن الصراع الحالي هو صراع بين الأصولية والعلمانية. وفى هذا الاطار فكرت في عقد مؤتمر دولي بعنوان: "ابن رشد والتنوير" بالاشتراك مع جامعة نيويورك (بافلو) في أمريكا، وبالاضافة إلى الجمعية الفلسفية الافروآسيوية التي أنا الآن رئيس شرف لها، لأننى كنت من ١٩٧٨ حتى ١٩٩٢ رئيساً لها وأصبح من المطلوب ظهور وجه جديد، وهو الآن فيلسوف هندي. وأعتقد أن ابن رشد يمكن النظر إليه على أنه " الكوبري" أو الجسر بين العالم الاسلامي والعالم الغربي. وأرجو بعد ذلك أن نشرع في عمل مجلة عنوانها" ابن رشد اليوم" ستصدر باللغتين العربية والانجليزية.

ذكرتم عن ابن رشد، من قبل، أنه عندما اضطهد نفي إلى أليسانة.. أليسانة هي القرية التي ولد فيها ابن رشد، ولكن عائلة ابن رشد في تلك القرية كانت ، كما يشير المؤرخون، أو بعضهم على الأقل، من أصول يهودية. العائلة يهودية وإن كان الله قد شرفها بعد ذلك بالاسلام. خصوم ابن رشد قالوا عندما نفي إلى أليسانه أن الخليفة إنما أعاده إلى أسرته ذات الأصل اليهودي، إلى يهوديته. وفي الوقت الراهن نجد أن الجامعة العبرية في القدس أنشأت مركزاً لدراسة ابن رشد وتعيد الآن طبع كتبه بالعربية والعبرية والانكليزية في آن واحد. فما هو دور يهودية هذه الأسرة، أو تراثها على الأقل، في تكوين ابن رشد؟ وهل كان يمكن لابن رشد أن يكون هذا المنور العظيم لو لم يكن في مجتمعه العربي الاسلامي بالذات نضوج ساعده على بلورة فكره؟

العبارة في حاجة إلى مزيد من التحديد. أولاً فيما يختص بالاهتمام بابن رشد في اسرائيل، أضع الملحوظة الآتية وهى أن ثمة تقارباً بين الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون وابن رشد. هما كانا في عصر واحد. والأقاويل متضاربة. قول يقول إن موسى بن ميمون تتلمذ لابن رشد. وقول آخر يقول لا، هناك فارق زمني. لكن سواء صح هذا القول أو ذاك، المهم بالنسبة إليّ أن هناك تقارباً في الفكر. وعندما طرحت مسألة ابن رشد والتنوير في اللجنة التنفيذية العليا للاتحاد الدولي للجمعيات الفلسفية وجدت ترحيباً من الفيلسوف اليهودي شولوم افينيري. وعندما تناقشت معه قال لي إن ثمة تياراً علمانياً قوياً في اسرائيل (كان رأيى أن اسرائيل تقوم على أساس عقيدة دينية، ولكن هو لم يؤيد هذه الفكرة علي أساس أنه يوجد تيار علماني) وأن هذا التيار هو ضد الأصولية اليهودية. وهذا يكشف عن أن ثمة صراعاً في داخل اسرائيل بين التيار الأصولي والتيار العلماني. وأعتقد أن حكومة اسرائيل الآن هي حكومة تتجه نحو العلمانية وذلك على الضد من حكومة شامير التي كانت تدعم الأصولية.

هل كان ابن رشد فيلسوفاً بالمعنى المعروف للكلمة أم أنه كان مجرد شارح عظيم لأرسطو؟

هذا سؤال مهم. الشائع أن ابن رشد كان شارحاً لأرسطو وليس فيلسوفا. ولكن ثمة قوى اجتماعية كان من مصلحتها أن تطمس علامة التفلسف عند ابن رشد وتحصره في مجرد "الشارح" حتى لايمكن الالتفاف إلى جذور التنوير في فلسفته. وأنا هنا أذكر حادثة مهمة بمناسبة سؤالكم وهو أنني كنت مدعواً إلى مؤتمر في الفلسفة الاسلامية في سان فرنسيسكو في عام ١٩٨٢، وكان يرأس هذا المؤتمر المفكر الاسلامي محسن مهدي. وبعد أن

ألقيت بحثي عن "ابن رشد والتنوير"، قال محسن مهدي إن هذا البحث لفت نظري إلى نقطة مهمة، وهي فترة القرن الثالث عشر حيث انتقل ابن رشد من العالم الاسلامي إلى العالم الغربي عن طريق ترجمة مؤلفاته. وقال إنه لا توجد رسالة واحدة سواء للحصول على درجة الماجستير أو للحصول على درجة الدكتوراه مقدمة عن هذه الفترة، أي أن هذه الفترة، فترة انتقال ابن رشد من العالم الاسلامى إلى العالم الغربي، فترة مجهولة لم تخضع للبحث العلمي. ولذلك أعتقد أن من دوافع عقد مؤتمر دولي عن"ابن رشد والتنوير" هو أن ندفع بالباحثين الشبان إلى دراسة هذه الحقبة: القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر، لكي نكشف عن القاسم المشترك بين الحضارة الاسلامية والحضارة الغربية.

ومما يؤيد وجهة نظركم في أنه فيلسوف وليس مجرد شارح لأرسطو هو أنه يقول في بعض ما كتب، في فصل المقال" أرسطو يقول كذا" ونحن نقول كذا".

نعم، اعتراض ابن رشد على أرسطو وارد ولكنه تجاوز الاعتراض إلى تكوين نسق فلسفى. وهذا النسق الفلسفي نشأ في الحضارة الاسلامية ولم ينشأ في الحضارة الأوروبية، وإنما تأثرت به الحضارة الأوربية. عندما نقرأ عبارات لابن رشد تجد لها صدى عند الفيلسوف العظيم وقمة التنوير عمانوئيل كانط إلى الحد الذى فيه أرغب بأن أقوم بدراسة لبيان القسمات المشتركة بين ابن رشد وكانط.

وهل أثرت الفلسفة العربية الاسلامية بصورة عامة في الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط؟ هيجل مثلا، ماذا كان رأيه في الفلسفة الاسلامية؟

هيجل معروف بالمقولة الشهيرة التي قالها وهي الاستبداد الشرقي أو التسلط الشرقي. وأنا أعتقد أن من أسباب ذيوع فكرة المستبد الشرقي هو اضطهاد ابن رشد، واغتياله فكرياً.

اذن لو أن فلسفة ابن رشد شقت طريقها إلى العالم الشرقي، لم نكن نشكو من ظاهرة المستبد الشرقي. إن الشرق يعاني حتى الآن من التسلط الفردي، ومن غياب الديموقراطية، ولكن الديموقراطية ليست مجرد شعار يرفع، لأن الديموقراطية في مفهومها الشائع هي حكم الشعب بالشعب وللشعب، أي الشعب هو الذي يحكم وليس السلطة الدينية. وهذه هي العلمانية. العلمانية اذن في صميم الديموقراطية. وحيث لا علمانية لا ديموقراطية مهما صرخنا يوميا حول ضرورة الديموقراطية. لا يمكن، طالما أن الروح العلمانية محرمة ثقافيا في العالم الشرقي عموما.

قيل الكثير عن محنة ابن رشد. ولكن هل تردها إلى أرائه الفلسفية بالذات؟

توجد آراء تقول إن من أسباب محنته الحقد. مثلاً فرح أنطون في كتابه عن "ابن رشد وفلسفته"، يرد اضطهاد ابن رشد إلى أحقاد شخصية. لكني أنا ضد فكرة الحقد الشخصي اذا كان الاضطهاد الموجه للمفكر يتجه إلى فلسفته أكثر مما يتجه إلى شخصيته. في حالة الحقد، الطابع الغالب هو الطابع الشخصي. أما الطابع الموضوعي فيكون ضعيفاً. نركز في الحقد على السلوك الشخصي، ونشوه هذا السلوك. ولكن الحقد الشخصي لا يستطيع أن يحدث اضطهادا فلسفيا في حضارة بأكملها. لابد من البحث عن عوامل موضوعية. وفي تقديري أن ثمة مفهوما ذاع وانتشر في العالم الاسلامي وهو مفهوم التكفير. وابن رشد كان ضد التكفير، أي ضد توهم امتلاك

الحقيقة المطلقة، لأنك إذا توهمت أنك تملك حقيقة مطلقة، فلا بد أن تعادي مَنْ يعادي هذه الحقيقة. وبعد أن تعاديه عليك أن تنفيه، وأن تتخلص منه. ومن هنا يُعتبر الارهاب نتيجة حتمية للتكفير. والتكفير نتيجة حتمية لتوهم امتلاك الحقيقة المطلقة. إنه مسلسل كما ترى.. يبدأ مَنْ توهم امتلاك الحقيقة المطلقة.

تلك المعركة بين فرح أنطون والامام محمد عبده في بداية هذا القرن قيل الكثير حولها. قيل إن فرح أنطون كانت مصادره غربية(رينان ومَنْ إليه) في حين أن مصادر محمد عبده كانت كتب ابن رشد نفسها.

لا أنا استأذنك في الاعتراض والتوضيح. أنا قرأت كل ملابسات هذا الجدل الحاد بين فرح أنطون والأستاذ الامام محمد عبده. أولاً، فرح أنطون قدم لكتابه عن "ابن رشد وفلسفته" بمقدمة يقول فيها إننا إذا أردنا الدخول في التمدن، علينا فصل الدين عن الدولة. وهنا اعترض محمد عبده. والنقطة الثانية أن محمد عبده ينحاز إلى الغزالى ضد ابن رشد. إنه ينحاز إلى الغزالى في مسألة حدوث العالم وضد ابن رشد في القول بقدم العالم.

لكن هناك ميزة في محمد عبده أنه قال لانكفّر (بتشديد الفاء) اذا احتمل رأي أوجها كثيرة، من بين هذه الأوجه وجه يعبر عن التكفير لا نلتفت إليه. شيء من هذا القبيل.

لكن محمد عبده كان حاداً في الهجوم على العلمانية بدعوى أن المجتمع لابد أن يستند إلى عقيدة دينية، ولابد أن يكون الحاكم نفسه صاحب عقيدة دينية.

طبعا هذه المسألة محتاجة إلى البحث عن المناخ العام الذي كان يحيط بالشيخ محمد عبده، خصوصا وأنه كان مفتي الديار المصرية. وأيضا في هذه المناسبة أذكر حادثة مهمة. أُشير على الشيخ محمد عبده أن يراسل تولستوي باعتبار أن كلا منهما يعاني صعوبات مع السلطة الدينية. أرسل الشيخ محمد عبده رسالة إلى تولستوي. وبعد أن أنهى الرسالة ومهرها بتوقيعه أضاف حاشية تقول:" عندما تردّ عليّ أيها الحكيم الفيلسوف عليك أن ترد باللغة الفرنساوية لأنها هي اللغة الأوروبية الوحيدة التي أجيدها. الغريب أن ردّ تولستوي فُقد. وفى كتاب الدكتور عثمان أمين عن محمد عبده رسالة محمد عبده إلى تولستوي. وقد نشرها عثمان أمين دون الرجوع إلى المخطوط الأصلي لأني وجدت أن المطبوع في كتاب عثمان أمين محذوف منه هذه الحاشية. وكان عثمان أمين يقول لي ـ لماذا لم يرد تولستوي؟ كان عدم الرد يؤرقه. ومعنى ذلك أن الحاشية مشطوبة لأن الحاشية تفيد أن تولستوي، ذوقياً، يُفترض أن يردَ. وعندما ذهبتُ إلى موسكو أستاذاً زائراً في جامعتها ذهبت إلى متحف تولستوي وعثرت على رسالة تولستوي إلى محمد عبده. وعثرت أيضا على صورة من رسالة محمد عبده إلى تولستوي وفيها هذه الحاشية. وعندما قرأت رسالة تولستوى وجدت أن تولستوي يقول له في نهاية الرسالة: يا سيادة المفتي ما رأيك في "الباب" وفي "بهاء اللـه" وأنصاره؟

وبالطبع، من المعروف أن ثمة حساسية تجاه البهائية عند المسلمين. ودارت في ذهني أسئلة. هل هذان السؤالان هما السبب في اختفاء رسالة تولستوي؟ لماذا حذفت الحاشية من صورة المخطوط الأصلي لرسالة محمد عبده إلى تولستوي؟ ثمة ملابسات. همزة الوصل بين محمد عبده وتولستوي كان مستشرقاً انكليزياً اسمه كوكوريل، وأنا وجدت خطابين من كوكوريل

إلى تولستوي. الخطاب الأول يقول فيه لتولستوي: لقد سبق وتحدثت معك عن محمد عبده. وها هو الآن يكتب لك رسالة مرفقة مع رسالتي. والخطاب الآخر يقول فيه كوكوريل لتولستوى: أتذكر مفتي الديار المصرية محمد عبده الذي كان قد أرسل إليك رسالة؟ إنه مات. وأعتقد أن كوكوريل كان يقول إنه بموت محمد عبده يموت الاصلاح الديني في مصر. مسألة ثانية هي أن محمد عبده كتب باللغة العربية رسالته إلى تولستوي الذي كان يجهل بالطبع اللغة العربية، فتولت زوجة وينفرد بلنت، صاحب الكتاب المشهور" أسرار الاحتلال الانكليزي لمصر"، ترجمة الرساله إلى اللغة الانكليزية. وقد عثرت على هذه الباقة من الرسائل وفهمت المناخ العام!

جهاد فاضل

مجلة الحوادث اللبنانية، ١٩٩٣/١٢/٢٤

الفهرس

٩٨ /٨٨١٣

I. S. B. N 977 - 01 - 5785 - 6